فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۱۴۳۱

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲ ش ۷۱۹ الف / ش ح ۱۲۷۴ مرجع ☐

سرشناسه: شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، ۹۵۶-۱۰۱۹ق

عنوان قراردادی: احقاق الحق. حاشیه

عنوان: احقاق الحق

شرح پدیدآور:

کاتب: ابوالقاسم خوانساری تاریخ کتابت:

محل نشر: [تهران] ناشر: [بی‌نا] تاریخ نشر: ۱۲۷۲ق.

صفحه شمار: ۱ج. (بدون شماره‌گذاری) مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۲×۳۶ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☐ خریداری☒ ارسالی☐

واقف: آستان قدس رضوی تاریخ ثبت: مهر ۱۳۲۹

یادداشتها: محشی به حواشی شوشتری می‌باشد و حاشیه غفاری قزوینی و سید آقا طهرانی می‌باشد.

موضوع(ها): ۱. شیعه - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۲. اهل سنت - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳. امامت. ۴. کلام شیعه امامیه.

شناسه(های) افزوده: الف. شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، ۹۵۶-۱۰۱۹ق.، محشی. ب. خوانساری، ابوالقاسم، کاتب. ج. عنوان.

فهرستنگار: [illegible] تاریخ فهرستنگاری: بهمن ۸۷

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابرهيم في تلك الاسم سميا ودعاهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكر الايزال غصنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا وننال بها حرا طاسويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضا صفيا وقربه نجيا وانتخب له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فقربوم الغدير بما النص في شانه جليا قائلا من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويحوزون بها في جنة المأوى حلبا وعيشا نضيا **اما بعد** فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من القبل والناس كانوا لجا في فلوا حب الشهوات سكارى من نشوات الجهل والصفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخرون في سجود اللات والعزى ويصبرون في كفران من نعم لا يجزى يرفلون في ثياب الاعجاب يستكبرون عن استماع الخطاب باتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القليل شوقا الى نور الانوار او خوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لما سمعوا اذ ذلك عن راهبيهم من الاخبار او رهبة عن عضاده بيناحيتي الفقار والذين معه اشداء على الكفار فداموا يجبولون على توشح النفاق وتوشح الشقاق يتبسم كل وقت تعودهم والله يعلم ما يكن صدورهم وانه قد تم الدليل واتضح السبيل حادوا واعليهم كوس السلسبيل فما شرب الا قليل غرم صبا الحليس على الرحيل وازمع على التحويل فخال الجلاس فيما يتوفى من ذلك الكاس على الساقي الذي لا يفاضلوا بالناس واوقاه في غليلهم من كاس من كنت مولاه فهذا علي مولاه فبجح عليه عمر وهنا وبايعه جل من حضر وحيا فلما رحل صاحب الكاس وانتقى اثر ذلك الانفاس خرج الاغبيا من الكمين وضيعوا وصية الرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم ادبر ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وبيعة الامير اذ سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن ساقي الماء ملبيا ونركوه نسيا منسيا فضاجل عهدهم دنا وشمل بيعتهم هبا ءمنثورا واشجرهم الذين وانتهى بهم الى ان غادروا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي فحواهم فهدموا اركان الشرع والكافة وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكتافه وهضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم منه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من عنزان ياخذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة على الخلافة وغصبوها بكل حيلة وجزافة فصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملوء من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا يابان الله يمترون بنبذ الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وكانه الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع الوزيرة بقوله **شعر** من مبلغ عنا النبي محمدا ان الذي كادوا الى العدوان ان الذين امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان عضبوا امير المؤمنين مكانه واستاثروا ما الملك لها بالشوبقا البتول ولجوز وابرانها طمعا على قرآن وتلك النكث والنقض والابرام والغضب لنصب في الانصاف غير مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام ولبس اولئك رودة كثيرة في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور اعظم من هذا القبيح والفطور اذ اتخذوا العجل واصحابه

من

من بني اسرائيل فضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعبدوا فاظهروا ليوصي دعوه بالبدو الرحيل وقد ذكر من نبينا عليه السلم انه قال يقع في امتي ما وقع في امم خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم لما اظهروا على انفسهم المسافرة مدة امتداد سلالته وغصب الخلافة بان الائمة صحبها منها على مجرد اختيار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتيسر لكل خليفة خاف بين الكافة نصب الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة وهم مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم منقصا للسلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علما المتسمين باهل السنة واشمالهم ومال الى تكريم شانهم وترويج مقالاتهم وابغضوا علما الشيعة الحاكين بجلالتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصما عظاما جهلاء سفهاء واحد الاشداء وانحويا اقويا اولى السيف والسنان والبغض والشنان والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان لما في قلوبهم من نتايج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهد وعداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده الائمة المعصومين والائمة الهداة المظلومين ولهذا كانوا اكثر الاعصار مختفين في زوايا التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان وفق الله تعالى السلطان الفاضل السعيد غياث الدين اوجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه بخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتامل الصادق والنظر السديد فنقل ولا عن مذهب الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان افل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجمل من حقية مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علما الامامية من الامصار والنحا من بينهم لهذه الخطرة الاعظم الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بنانه اية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة حسن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم المولى بالشكر القطري الجليل سديد الدين يوسف المطهر الحلي لطف الله في جوار النبي والائمة من حلل رحمته وحلى اصفاله فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا احجارا او شجرا وبهتوا كانهم التقموا احجارا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المرتسل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والثواب فعند ذلك استطار الامراء والعظماء وجم غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وذهبوا الخطبة والسكة باسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرون والمناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد محمد الكيشي وركن الدين العميد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل لجواب ذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمدوا عليه من دلائلهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وخباء اطلاع الناقدين على تصحيح عبا احتجاجهم ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة الغي خواجه فضل بن روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه خلع العذار ولم يتباس بجبا امامه قبيل الدار وطوى الكشح عن الحياء وطى النقع عن اولياء واستهدف نفسه لسهام الملام بحساراته وجراته على المصنف العلامة الامام ونسخ كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الصيف على اقوام لئام صاملوه بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن روية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلة لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي

از همه محروم تر خفاش بود كه عدوی آفتاب فاش بود
نی تواند در مصافش زخم خورد نی بنفرین تاندش مهجور کرد
دشمنی کبری بجد خویش کبر تا بود ممکن که گردانی اسیر
قطره با قلزم چه استیزه کند ابله است او ریش خود بر میکند
یا عدوی آفتاب این بدعنا ای عدوی آفتاب وکتاب

اسمع من لسان حال ذلك المعلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة **نظم** ای مکس عرصه سیمرغ نه جولانگه تست عرض خود میبری و زحمت ما میداری فهما فهما ابن هو من الكبار ذوي قرن الكلام والمعاصية مع البطل الهمام ابن الثريا من الثرى والنعامة من الكرى اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى فهو فيما اقترن به كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المفضي على الكلم والجرح قد نظم الظلمة بالنور وعقب نعم از بور بدن في الزنبور وقابل شوها بحسنا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خزرة في سلك اللال ورفع عن جماله عين الكمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتفاسا لما جرى على اسلافه اصفهان من القتل العام غب طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نير الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن عصبية الاهل والاقوام وضاق عن بصيرته عن روية الحق والصواب حتى نظر في شبما بل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات حقة صريحة كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب الصبح مسفر وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق وبعيد وامر الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقيقة الجبت والطاغوت ودلائله اوهن من بيوت العنكبوت ونادبات ملاحدة الموت واوضح انه فيما اتى به تعصبا وغلوا واستكبارا وعلوا ما عليه برهان يتخذ عدوا وملعون اصلا لا وغدا ولعمري ان فضول ناصر وكسا ناعمه غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صان لذلك الشرح

المنحرف على النهج المنير للرهج غبارا على مرايا صفحات الكتاب مزايا خطابه المستنطا واورث لباس الحق على ذهن القاصر لرياب رايات ذلك على
الفرض وحومة على جنبي الفراد على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه تلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار فضحت الشارح الجارح الذى آل الى
شفا جرف هار بالرزء بين مزم للاشتباه وافصحت عما وقع له من الخبط والعوار وقاتصبه وبضبطه تقليد كل عجل جسد له خوار وسميت ما جهزته
لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل ولهزيمتهم ما ضرب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ما طل باحقاق الحق وازهاق الباطل منادياً على اولياء الشارح
الذين مرقوا عن الدين مروق وملاؤمن التعصب للباطل عصباً وعروقاً فتخذوا واخفض النصب لانفسهم علواً وشموخاً قد جاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقاً حامداً لله تعالى ثانياً وللصلوة على النبي صلعم ثانياً فاثلاً الحمد لله الذى نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذين انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح الناصب
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقيقة مذهب صحابة المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب عترتهم داينا نقدم نقلها واستيصال
نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامد الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتفرد
بابداع الكون فى اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فانخزلوا الى حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة
احمده على ما تفضل بمنح كرايم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق
وائمة الهدى اشياعه هدى الى انقاد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلم والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم فى سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمداً صلى الله عليه واله حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس هائمون فى معسكر
حندس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرقون للاذقان سجداً لعبدها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسرهم الى مرابع الحق
رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح للملة مناها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة
المارقين هم الذين ابوا الالاقة على الكفر والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا فى سبيل الله ثم هاجروا واغربوا اهم كانوا لرسول الله صلى الله
عليه واله الكرش والعيبة حين كن بعضهم شيبة فاثنى الله تعالى عليهم فى مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وثبت فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يطعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية
يسخطون العصبة المرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونال كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما لو رآه الحالم
فى رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان فى يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرنى حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وايثار الاغتراب فى توديع الاحبة والخلان واداب
الشخوص من وطنى اصفهان حتى حططت الرحل بقاسان فادما على ان لا آخذ حقيبتى الفراق ولا اضاجع الارض بقرار حتى استوكر مربعاً من مرابع الاسلام
لم يستغن فيه الزمان صبغة هولاء الليام واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتى ومستقر رحلى يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شئ
من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربى حتى ياتينى اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر
سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتى فله اجر مائة شهيد فلما استقر بى الدار بمدينة قاشان اتفق لى مطالعة كتاب من مؤلفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلى غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه فى ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة
الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر فى مفتتح ذلك
الكتاب انه حاول اثبات الحق وبيان اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة
وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو فى هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سأل جملاً من ابن تجئ
فقال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو خائض
فى بزل المطاعن وغريق فى حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملى له وكثر فى افشاء الباطل على زعم الحق
املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور
سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض المسالة وغيوث دياض الاباله وسباء مضامير السماحة وخوان

نفود الرخاخم والاعلام الشوامخ فى الارشاد والهداية والجبال الرواسخ فى الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر شم الغطارفة اولاد فاطمة علو ودوا
طود العز والشرف فاقوا العرانين فى نشر الندى كرما ابيض كف خلا من هجلة الترف تلقاهم فى غداة الروع اذ رجفت اكتاف كفائهم من
رهبة مثل الليوث الى الاهوال بادرة خماشة النفس لا مبلالة بالصلف بنو على وصى المصطفى حقا اخلاف صدق نموا من اشرف السلف وهؤلاء
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ على بن عيسى
الاربلى رحمه الله تعالى فى كتاب كشف الغمة فى معرفة الائمة وانفق جميع الامامية ان على بن عيسى من عظمائهم والاوحد النحرير من جملتهم
لا يشق غباره ولا يبتدر اثاره وهو المعتمد المامون فى النقل وما ذكره هو فى الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوى
فقال السائل انقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله فى الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا فى الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدنى ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابى بكر الصديق وكذا كانت الجدة الاخرى
من اولاد ابى بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيشابورى المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير فى كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابى عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدى وهل يسب احد اباه لا قدمنى الله ان لا اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين من العلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن عجى كيف يجوزون ذكر المطاعن لتلك الائمة
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم
مهتدون فنسأل الله العصمة عن التعصب فانه شر الطريق وبئس الرفيق ثم انى لما نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ فى الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ فى هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنى ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه فى كتاب صنعه لذلك وذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر فى كلام بالغ الركاكة
على شاكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد وشيبن الرطانة وهجنة العوار يلوح من مخايله كورطانة جهلة اهل السواد كما يشيره واضحاً غير خفى
على اهل الفطانات والوجه الثانى ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وكشف ما حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية
دينية تدعو الى ذلك لرد السلاطين الزمان عن اقتفاء البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضى الله عنهم انهم لا يخوضون فى
التصانيف الا لضرورة الدين لا يصنعون بالمداد شباب الاقلام الا لفصال الدين لوامع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تاملت فيما سنح فى الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم فى البلاد حتى قصدوا محو اثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريقها حتى تنبئ نفسى بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد هذا
فى تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب حصول المقاصد ويظهرون على
الناس ما ضمنه ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف اراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصحون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سبباً لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم على ورايتها المفروض على ان انقد كلام ذلك الرجل فى ذلك
الكتاب واقابل فى كل مسئلة من العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقاً لتلك المسئلة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة
والجماعة فى تلك المسئلة وارد عليه ما يكون باطلاً وعن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا على جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه فى كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ويبين
الى باطله ذهنه ووهمه ثم بدا لى ان اذكر كلامه بعينه وبعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا ياتمون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثانى ان ثمار التعصب والغرض فى تطويلات عباراته ظاهرة
فاردت نقل كلامه بعينه ليطلع على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من قاصدى تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حدانى الى ذكر كلامه فى
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسئل ان يجعل سعيى مشكورا وعلى الوجه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا التحقيق فى دينى ورجحانا فى يقينى وشفعه
يوم القيمة عند الحساب موازينى وان يوفقنى للتجنب عن التعصب ولنا دب فى اظهار الحق احسن الناس انه ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع
فى المقصد متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انهيت الخطبة واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما لما هو مقصود الاصل مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعانى ونحوها من العلوم وما ذكره فى الفقرة الرابعة مشيرا الى ان الاجور والثواب فضل

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق شهوته وخلق جنوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها الكريم
بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه يرجع
الى الصدور وبعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببية الفعل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتمدا في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلاله لهم على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم ورود ما
من تعيينه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون مبنيا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذاك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من تبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من رواية عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوا على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد نصفه وحاربه عليه السلم في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا باللحوق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلم واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما مر
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكة لكون كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب بحكم الدلالات ولو استدل على ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلب وهو ظاهر ولنا هاهنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين دائما
على ارائك الامن وعز الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم لانهم فيحموا في اشعار السيف
والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث

النصر

النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزم كذب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى الغروب سبعين نبيا ثم يجلسون يتجارون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل يس
فانهم وطؤه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن علي عليه السلام احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زمانه قد استولت فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه بمؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم وانهم
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلم
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلم وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاعدائهم لو ارتقوا الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك للخوف منهم ومن شيعتهم بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهكذا الى انتهاج الحق وكشف الصدق اتباعه انما هي مناسبة في شان طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة ابن المطهر الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل لحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول صلعم عند النجوى و
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بمضمونها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعد اما بعد فيعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر عمن سبح في كف الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واغاثة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله
ثم هاجروا غير مصدقة بالمقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه مشوبة بالاغراض الدنية والاعراض
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عم من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي هذا الحديث تذكيرا لاهل الاعتبار وتوبيخا
لمن ليس له الا ذكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانما روي عن النبي
في شان الانصار الذين عنوا بجملة الاغيار اولا ورجعوا الى علي عليه السلام اخرا فلا نصيب للمنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيده كما بر ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعدما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويراد ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم تبعهم بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة جم
يلعنونهم ويشتمونهم وينسبونهم الى اخره ان اراد بهم ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن عنفوا وانه اظهر بعد وفات النبي صلعم آثار الجلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وافة ففي هذا اسوة حسنة
بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك واستحبابه بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين واللعن في الاية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روي عن النبي صلعم انه لعن ابا سفيان وعن علي عم انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن
العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا بالاخلاص
يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي هو الفحش من
العرض والتعييب من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم انما قصد المتسمون باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى يتأتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عم ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ
او ليس للاستحالة ان يجتمع الضدان ويحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يتخطون العصبية لو ضيق يمرقون من الدين الخ لا يناسب ما قصد من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية
سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عم وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون
لقب الشارح الناصب علامة ثم في قوله من الغرائب طالورا محتلم في دوبالطارمن كو الجفن يوم الخ مظو بل وكاكه لا يخفى ولو قال من الغرائب
ما اطار نشاة البنج عن اوكار رؤس اهل السنة لكان اولى واحصر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون فقد اكف منه على ما نقلوا من
لطايف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم تلك الحشيشة قال اكلها ان لكف منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد بليته عليهم
من اطارة نومهم ثم قوله ومما شاع فيهم ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه
والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان صير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمسمون
باهل السنة والجماعة انما اسموها على متابعة ما ابدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى وزعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
التقية من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
تعالى ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي صلعم اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من علماء اليهود
واما قوله ولم يشعر هذه الرقاصيت هولاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من رضي في دينه بمتابعة تيمي لكع وزند
كرابيسي معلم للصبيان الا بعرفانا وكالة من القران وعدوي يتزوج ابنته فظ غليظ جاهل اعترف بان ربات الحجال افقه منه من النسوان واما الشيعة
فقد استعولوا دينهم ويحصلوا يقينهم من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة وسفن النجاة الذين ورد
فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش
اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول النبي صلعم من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الغير في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن طالب قاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وساير الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعا ماخوذة من غير ملاحظتها متابعة من صحابها نافذها
الفجار والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عم في جواب سليم بن قيس الهلالي حيث قال سليم قلت لامير
المؤمنين عم اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القران والاحاديث عن نبي الله صلعم غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرة من تفسير القران ومن الاحاديث من نبي الله صلعم انتم تخالفونهم ويزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله صلعم متعمدين ويفسرون القران باراءهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلعم على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلعم متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله صلعم وراه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم وقال عز وجل واذا رايتهم يعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى الائمة الضلال
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

من عصم

من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله صلعم شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله صلعم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلعم شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه واخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله صلعم مبغض للكذب تخوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله صلعم لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلعم مثل القران
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلعم الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القران
وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلعم فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله صلعم وليس كل اصحاب رسول الله صلعم
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله صلعم وانا كنت ادخل عليه
كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله صلعم انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احدا من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله صلعم اية من القران الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل انتهى كلامه عم واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه
حاول بيان الفاظها الحق وبيان اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ ففيه انها ان المصنف قدس سره حاول بيان اخطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء كلام المصنف
النحرير على قصد تغيير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد اتفق في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده
غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الامامية الذي نهم مسه عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبحر والفحص عن حقايق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعد ما ناظر المصنف العلامة الهمام علماء المذاهب ووقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
فمن اختار مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد ليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا اخذين عن المجتهد وسالكين لا تابعين
دوج المذهب من ملوكه فلا يتوجه هيهنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا الخلافة النبي صلعم ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه
ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اقدار اهل بيت النبي صلعم وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك
الناس مسلكهم من متابعتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وانهم حرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو اثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس انهم من اصحاب الراي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي صلعم واحكامها المستطيعين لطاع الخلافة من اركانها وليئة جوا الى اذلال اهل
البيت وخفض معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عم في اثناء بعض خطبه معتلا
بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله صلعم متعمدين بخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله صلعم لتفرق عني جندي حتى يبقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله صلعم الخ ثم في قوله فنجعل كتابه مشتملا على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقول بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عم فلا يطعن فيه ولا ينبغي له الوصف
بالراشدين الا الخمسة ولا يسلم رشد من عدا علي عم في الدين وكذا الكلام في وصف ائمتهم بالموضحين وعلمائهم بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء
في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الا ذكيا انه مناسب بالمصنف

المكنى بابن المطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب حال الانجاس من النواصب الذين لا يبالون بالبول تمام الاجتناب وفي ازالة البول والغائط لا يوجبون
الاغتسال بل يمسحون انفسهم كالحمار على الجدار او يمسحون خفافهم في وضوئهم ولو وطئتم الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب
الرجس الفضولي الذي سمي بالفضل وسميه افضله نضو اخو وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر فانما هو للحيلة والتلبيس منه لدفع تهمة التعصب الذي قد انخفض به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك
اللوم فان قلوب اكثر نحاته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا النور ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام مع
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما زعمه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفاء الثلاثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشاغلة ما يتجه عليه انشاء الله
مشيرا اليه فيما واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة منه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الاكاذيب الصريحة
ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لراي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام
الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعد
واذكا نارا واحكم اساسا وابنى نارا واعلى شانا والزم بتصديقها وان رفضه وحكم بتحقيقها وان ابغضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا وافق وبوده لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو يعجز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة احسن
سيما اذا نبه عليه الحسود وقيل الحجة بشهادة الخصم وكذوان تعدلت الشهود شعر ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب وخرافته وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس التعصب والجعف من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عين خبر ولا عين ولا اثر وانهم لا مناسبة لذكره في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي صلى الله عليه وسلم والائمة الاثني عشر وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومدفنهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك فنقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه عليه السلام على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده عليه السلام الابتهاج بفعل ابي بكر بل يكون مقصوده الابتهاج بالنبي بان يكون معنى قوله عليه السلام قد حلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه صدر ذلك في زمان النبي وقرر عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار في سوق هذا الكلام بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل
حال الاباء والامهات من غير ارادة الافتخار والمباهاة واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري من تفضيل الشيخين
الثعلبين فانه ايضا عندنا من جمهور ذوي الاذناب وما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه عليه السلام جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن باتي من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه عليه السلام قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب فيما سياتي من مبحث الميراث وايضا
انما نفى عليه السلام السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند الامامية ايضا بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن فلما اتهمه السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه عليه السلام بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه عليه السلام
نفيه للكل على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم من لكافر اباه اذا كان من الظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجمله لانه منوالله ان لم يقدر مع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقدمه في الزمان او تقدمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة على تقدمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصب ولا يستبعد عنهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات لابهامها الجامعية في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق عليه السلام وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال عليه السلام هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيامة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعمر

وعمر فقال نعم هما امام اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما العادلان فلعدولهما عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو
امير المؤمنين عليه السلام حيث اذياه وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررناه اندفع ايضا العجب الذي زعم الناصب على تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب ذمرا يا بانه بئس الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما
ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن رد كلام المصنف من الوجهين فقد مر في الخطبة ما يرشد الى عدم اتجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجه
على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن اللطافة الملفقة من كلام غيره بالفحلة والخيانة وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قبل
طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر هر كامل از كفتار ناموزون زند خوجه سر كينش كند بو خنده بر كردون زند ثم ما ذكره من انه
رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما قضته ذلك الماء الذي به من ثنا والمصنف العلامة نضر الله وجهه بالشتم والملامة
وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المصنف على الله شانه ووضعا عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره ثمة
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه منزه عن بدن التعصب والتعسف مع
خوضه في مزابل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الخصم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا ياتمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من تكذيبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم
بالمبتدعة معذورون في عدم ائتمانهم بعلماء السنة وانفتاح الكذب شنشنة هذا الرجل وجماعة اصحابه الا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه و
سيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعهم للاثر وجراتهم على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة وتحسو
الفاجرة يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالوسائل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والعرض في تطويلات
عبارة المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فروعهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ولنسبوه الى التعمية والالغاز وايراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذان والاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد پايه بيش كو ده ام اهنك تو لخويش تا بوكه ابن سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطا الذي ارتكبه مشايخهم ان ينصفوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فانما انا البشر متهكما جوابه
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى الزقوم رعيه واقرنه بابنة الجحيم باذاقته من الحميم وخاطبه بذق انك انت العزيز الحكيم واما
تسميته بجرحه المهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاؤه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وصرف غرضه في ترويج الباطل ونعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى ونبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما ياتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا البتر من فقهاء ما وراء النهر انكروا
قضايا المحسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه بر كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة كما سنذكره واضحا

معذورون

الكريم

قال ابن الاثير في النهاية في حديث [illegible] الى فغى [illegible] والقراعة [illegible] شيع يريد خفضه والخفض منه الرفع (٥)

انشاء الله تعالى فجعل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز
وقيام القرينة وهذا اول اغلاطه والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها
على ما يأتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب ان نبدأ به وانما اظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما
ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام
على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء
في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو
الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا
هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية
والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذي يذكره
الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا
عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا تحقيق ذكر
في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن به انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية
ثم في قوله وانكروا القضايا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم
امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد
على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس فهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس
معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات
فان مبادئ البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم
يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول** فيه وجوه من الكلام وضرب من الملام اما اولا فلانه لا وجه لرجوع
المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المص في هذا البحث بان
احكام العلم الضرورية الكسبية وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم البصر واللمس كذا يندرج في الطعوم وباقي المحسوسات
الى ان قال ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من
الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون
على الكل في الكل منفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتأخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض
المسائل وبالجملة قدم الشيعة ومتابعة المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم عليهم السلام امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل و
النحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا انتسب
الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما وهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم
من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قدس سره اطلق
العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادته ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر خاص لا من جهة الخصوص
بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث الخصوص مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة
وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المص جعل العنوان
الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر بما قدمنا من تعميم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية
واما خامسا فلان آخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث نفى اولا القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك
الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فظهر تقييد
في تاسيس المقال وهدمه وابطاله بلا امهال اشبه شيء بالاطفال بنوا وخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد
يطلق على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله
مشهده في التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ بل ربما يدعي تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء
في رسالة الحدود وقد صرح المص ايضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد والمنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب

بالضرورة م

قد يستعمل الناصب هنا الادراك في معنى الرؤية كما لا يخفى مع انه شنع على المص في هذا الاستعمال الا ان يقال انه ساق الكلام ههنا مساق كلام المص وفيه ما فيه منه نور الله مرقده

فقال في آخر البحث السادس اي ما قال ابن روزبهان نفسه تقليدهم يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا محض سفسطة وانكار للمحسوسات اه وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها
ولقوة دلالة الادراك على الاحساس وتبادره منه كما ذكرنا اعترض الفاضل الشيرواني في بحث الوجود من حاشيته على شرح المواقف عند تقليد الادراك بالاحساس بل قد يستعمل الادراك في معنى الاحساس بسبب الاشتراك اشهر منه
لا يذهب عليك ان الادراك في كلام المحقق ههنا محمول على مطلق الاحساس والمراد منه انه تعالى مدرك للمحسوسات بلا آلة الا انه لا يجوز عليه اطلاق اللامس والذائق والشام وان كان مدركا للمشمومات والمذوقات والملموسات وذلك لان اطلاق اسماء الصفات لا يجوز بحسب الاجازة عليها الا باذن الشارع ولا اذن من الشارع فيها بخلاف السميع والبصير فان اطلاقهما عليه تعالى في الشرع واقع وقوله تعالى وهو السميع البصير على جوازه نص قاطع منه

و ارادة الاطلاع الجزئي على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين
اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وانت تعلم انه لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك اذ
الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من الترديد في بيان كون كلام المص غير محصل المعنى مردود بان هذا الترديد لا محصل له لاتحاد
عنوان الشقين اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنعه اعرفية الادراك بقوله فلا
نسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المص ولا يقدح فيه ان يكون
في باقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا ترى مولفي الكتب
الكلامية والحكمية يقدمون القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك نفس النفس والآلات الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحد بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا معاند حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهم ثامنا على انه لو تم ما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي اسهب في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل قول ابن الخطيب على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء الطفولية انتهى فان مقتضى كلامه ان لو صلبته ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما فتامل واما تاسعا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتب القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبما يرد الوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما الا
اذا طلب العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فهناك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفا في حل مشكلات الشفا وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام والتي ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما عاشرا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا القضايا المحسوسة على ما يأتي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير مسلم
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المص في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

يجوز خلافه مما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان الاختصار على هذه الثلثة من باب الاكتفا بالاهم نظرا لما قصده فيما بعد فقول المص انهم انكروا قضايا المحسوس
مرادا به المحسوس بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الاعم فانهم وانما اشار الى ان ما ذكره
بقوله ثم انكار قضايا المحسوس ادبا لانهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المص اراد بالانكار المذكور منع
الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء وغير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يبطلوا انكارهم للقضايا المحسوسة
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني انا لا نذكر في شرح المواقف ان ذلك منسوب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان تلك النسبة
فحكم هذا الناصب الجاهل بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فدار نكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اكابر الاشاعرة توهما من هذه
المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر عن هؤلاء
الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعى
المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او حكمها كما في الاعراض والصور في المرآة فانه لو انتفى
شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط
لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهوا لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد
في الظلمة وحكموا بان للحكما ضرورة بالاثر بالرؤية وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك
شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تع اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده
موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فاذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق
هذه الامور واستحالة عقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود
الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من عرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكلما
كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان العادة جرت بتحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثم تراهم
يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا
لا انهم يمنعون جريان العادة على ان يخلق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشيا توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحق بهم فضلائهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل
كلامهم ان الله تع قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار
المحسوسات والمكابرة الذي نسب هذا الرجل اليهم وسنبين عليك بما التحقيقات انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص
قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود رد بدية المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا
ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب بعض اصحاب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغير
جمرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه
كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكال
انتهى وقال المصنف فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت
الاستدلال في مقابلة الضروري انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تع لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالالة
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل لنا لو رؤيته لها معنى معروف ولا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اسسوه من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم
قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشيا توقفها على الاسباب الطبيعية بل لو تبع مع ارادته كافيا حقيقة بحيث لو فرض انتفا جميع ما يتوهم انه مدخل خلا
فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاخلال في ذلك لو جود او العدم لما صح ان يتحقق الاحتراق في شيء بدون النار اذا اراد الله تع احتراق شيء مما يقبله
فاقول في ذلك الاساس اختلال لبنا عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل ابتدا

الاستلزام فلان يتحقق الجزء بتحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورية بل اولي وكذا استلزام عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ونحوه
الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعتني بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا نظهر حصول
معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصولها كذلك وقال الخطيب الكاذروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بما
مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشيا يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تع لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تع من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
تاما صدرت عن الباري تع ولا تاثير للوسائط الا في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشيا على بعض وان كان التاثير بالباري تع مخصوصا
تم تامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان ما ذكره من ان الامامية المحسوس من ضلالات الفلاسفة فليس لا مجرد ظاهرها العصبية على الحكماء او الامامية
وبعده عن سرائر الحكمة الالهية وانه تع ما وفق الناصب مخالفة الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى اعلام
الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة بصيرا ناظر في حقائق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكما
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بحق التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء الميت فاشتد في علوم الاسلام
عراهم وتاكدت في دقايق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على لآل الفطنة وشرب من ظماء الجهل
من سؤر الحشوية واختار الثوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن ذرعة في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مفسد لها فقد بنى ضيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصوت يخالف الطعم
ولا يفسده واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك لقائل طاعن في الشريعة لان كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي يهرب معها من النقاد ويانس
بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وقد
تشنيع بما هو واضحا اولى بر لا فتخار احليتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة فلا اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواترا انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلما المطلعين على قوانين الجدل والبرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا لرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب احوال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر
مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي فوطم لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى واني كنت
اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما تعصب في اظهار النقص الشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة عملها السيد معين الدين الايجي
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال ليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يرعوي الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع
منافاته لصرايح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تع غير معللة بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شيء يخلقه
وانت تعلم انه لا يسلك ومرة ان علمه تع بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين لنا ثم نعم صفته فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شرح جمع الجوامع للفاضل الرومي في مبحث القدر ان اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشي قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبول المحل اثرها
فيه لعدم امكانه لوجوب امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه
ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله فقد اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمن يتبعهم
ويقلدونهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على
ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة
لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل ربما في تنور
اذيب فيه الرصاص والزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده من يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلعم لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فخرج من بينهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة
يس وخرج ولم يره احد كانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية
عقلا لا امكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
والفقعقات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعبة المبرقة التي يمثل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شي ليس يقول
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان التجويز العقلي لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه
فتجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا
عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتنا ناشية من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من
فقعقة الشنان بعد ما قد منا الله بها انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح وهل يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون بحدوث حائل من غشاوة غيم او نحوها او غبار ونحوه كما اشار اليه الله
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحجابا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما تكلف به من بنا الاشاعرة ذلك على عدم
جريان العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المشؤمة مردود بان عند
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن علته التامة فظهر ان منشأ
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب قد جرى على عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدم الفاعل المختار جميع اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا اخر مثلا كما في انقلاب الحجر ذهبا
ونحوه لا ان يوجد تلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون علته التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع
اخرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا من انه لا بد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين
مذهب الاشاعرة وليس يظهر منه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم ابا العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع
الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت خلافه هذا خلف والتحقيق ان
الدليل جواب على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باسناد الافعال الى الله تعالى
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب الا ان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باسناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى
صوت يسمع وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر
الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدونهم فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان لم يجوز ذلك
فليسع بعد تعقله ذلك في تحصيله فقد خلص المقلد من شر وبا هو بالا ثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة مديدة حتى تنفصل اعضاؤه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم
جيش عظيم ويقتلون ويضربون منهم البوقات الكثيرة وينفخ الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض بلجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد ان على راسه واحدا الف راس لا يشاهدها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر احد
باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرر
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خروجنا من منزلنا لم تنقلب الاواني التي
فيها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان بني الذي نشاهده الآن هو الذي شاهدناه بالامس وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم انعدم
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الوضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن عجائب الاشياء تجويزهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة مع شدة حرها من انا فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهدة
منها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع الفقعقة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعمري هذا الاغبياء دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع ضلالته
قد اخذ سبيل التعصب من غير بصيرة فنقول مذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شي ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والماء ليس بالماء ويجوزون ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشي حقيقته فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء وهواء او غير ذلك هذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شي واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شي مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل عند
وجود شرائطها وينعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت بمجرى الوجوب فالشي الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشي بالنسبة الى القدرة غير واجب لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشي مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود

الشرايط او تحققها عند فقدان الشرايط محال عادة لانه جار على خلاف عادة الله وان كان جايز عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود
الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكيا ابن هذا من السفسطة واذ عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من
الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه التجويز عقلا بان يخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمسكن انسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت
آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوزان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتذكر كونها بردا وسلاما على ابرهيم انتهى كلامه
اقول وحاصل ما ذكره في هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققنا سابقا ولنفصل الكلام في تزييف ما نسجه
المقدمات التي لا يظن بها ظان ان كفى ثانيا الاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول ولا لانم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشيا
فان افضل السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قايلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق
الاشيا ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قرر ينفون كون الحقايق من الاشيا والمشتهيات موجودة والاشاعرة يثبتون تلك الاشيا ويثبتونها مسببا بانها موجودة فكلا النفيين نفي الموجود
لبديهية العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار آه لان هذا التجويز فرع القول
بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق الاشيا فتامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة
سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المص العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية آه على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثالثا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشيا الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته والوجوب العلة
التامة لوجود الاشيا الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة لا خوا منا في قوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل انما يشعر بعدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك ففيه ما فيه مع ان في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علم الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعالى واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وفي المقدمة ما يجوز الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر ورابعا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منتهض على دفع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بمس الجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه ضوبره للصورة التي استبعد
الخصم عنها فورد ما سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكر للتجويز هما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت انفا ما ذكر من معنى هذا التجويز آه
ورابعا ان ما ذكره من ان من ينكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية
لجواز ان يكون واقعة ابرهيم على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمة في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابرهيم ان النار مع اتصافها بالحرارة
لم يؤثر في ابرهيم لا انصافها باردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتنبيه كيف يكون لك مع ظهور ان الاكتفا
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي
المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعليه تقديم حجته لانا لم نعلم
بعد معنى الآية على حسب ما وجده كما اوضحنا وهذا لم يكن مما يخفى على من يريد تمسكه لكن ذلك بنا المحجوج المبهوت دفع الواضح دابكا المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم **شعر** وكم من عايب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجوب ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء
كان مقابلا او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانيات مما لا يناله البصر كالروايح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروايح انما
تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشيا تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من
تغفل فالله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول

والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جايز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث واذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشيا التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو معتاد في الرؤية والحقايق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التقليد ثم من الواجب في هذا المقام ان نذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست تاثير الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة
في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشيا ومحلها القلب كذلك البصر تدرك الاشيا ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشيا من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشيا بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما
ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه انتهى **واقول** لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المص فلا يلتفت اليه كما في ساير البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجي كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
والعجب من ذلك الناصب انه التزم النقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وبما اشبه حاله في ذلك مع الخصم الذي
اوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الآخر فضربه ضربا شديدا حتى ينقطع نفسه ثم
سئل بالقادسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعرف من غاية الجهل والعصبية بعجزه فحكى انه بوده ما جرى بينه وبين فلان قال في الجواب وكذب بسبه
من بين يديه ومن نفس منهزم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا راينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد
كما لا يخفى على من له معرفة بالنظر والجدال **قال المص** رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس بمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة
به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرايط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجد جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدوم لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزمهم
تعلق الادراك بالمعدوم وبالشيء بوجه وبالشيء فكما موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروايح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح وانهم
يلزمهم ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعوم والرايحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرايط وهذا اساس ما ذكره غيره وبينا ما هو مرادهم من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوزوا ايضا تلك درك المعدوم لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
حال وجوده اسند الا انه باطل على مدعي مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعي انه يتعلق بكل موجود كما
ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قواعدهم في الرؤية ثم ما ذكره من انا نعلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورة
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذا الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم ولا استبعاد الا في خلاف العادة الثابتة
بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى
انما يكون بمعنى اخر فجوابه ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل
كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادفة للضرورة ثم ما ذكره من الشناعات والاستبعادات فقد مر جوابه غير مرة وتوجيهه
في هذا المرتفع البيتين **شعر** وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه
واقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث
واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والروائح الخ
واما ما قدمه من البيان فقد نبهنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم
بل المدعي انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قواعدهم فاقول وهنا نظر لان ما ذكره
المصنف في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد
الدليل المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة
على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجوب بهذا دما مهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما
تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشارح بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم
الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق عليه الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما لا يخفى فالدليل
المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا
كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل لما ذكر في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقليتها في الرؤية وافسد منه ما ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج
والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود اخر واما
ما انشده في دفع استبشاعات المصنف قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشاها ابو العلاء المعري في شان امثاله من المفاخرين الجاهرين في طعن كلمة الماهرين
شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السماء سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر ولا شك فيه واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع
رؤيته فلهذا خالف الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا
ايضا ايات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح
ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن لنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم وقد
حكم القران ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما قاد القران اليه ومن خالف
الضرورة والقران كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون اعمى قلبا ممن
يعتقد ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة
عليه وقطعت به الايات القرانية بل اعتمدوا خلاف نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ذلك لجاز ارتكاب المقلد ومنعهم من ارتكاب
الخطا الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم يطول الكلام بنقل مثل هذه الظلامات بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اذكر في هذا المبحث
خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت

من ذلك

ان الرؤية

ان الرؤية بالمعنى الذي كرنا الحس مخصصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرى في العادة لخصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده الكشف لهم ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فانه من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى في
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب يكون الادراك
بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد
وعندك انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن كلمك فلا شك انه يقصد
التابيد في زمان حياته لا التابيد الحقيقي الذي يشتمل ما في الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الاخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحياة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للتخلص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القران والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن تلك كما منعهم حين طلبوا
ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا يحيل صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا تدل على نفيه فقد تحقق ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصافية الاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لو رانها وعكازاتها ولكن
لا نشغل تبلد هذا الكتاب بكسر طامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها
قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله ستروه ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشاة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشاة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصر او ليست الرؤية الا الادراك بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا اخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما الحقه ههنا على ما
استقر بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان حد الابصار الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل
كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المراة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا نبادر الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا
ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وقصبا في التمويه كما لا يخفى على الفاضل النبيه واما
ثانيا فلان ما اسنده الى من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد
اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته من الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل رايت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة الابصار ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا ولا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى وفسادها ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد

في كتب اللغة المعرفة فيكون القول به على سبيل التسمح والتعارف ولان كون حقيقة الادراك اللحاق والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من دركت فلانا اذا الحقته غير ظاهر ولا تم صحة قوله رأيت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على
انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها
من الاجسام العظيمة تشاركه في انه لا يحيط بها الابصار تامل وما قال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على
منع الابصار عن ذلك مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما قياسه ذلك على المدح بنفي الظلم والعبث وغيرهما
صحيح لان المدح هنا راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فتوجه
المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك وان كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ لمفهوم ما كلية صادقة على افرادها
من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افراد البعض المفهوم ما كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل
فيما نحن فيه وارتكاب التجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سادسا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة
عن استدلال اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد مجاز لا بد له من دليل لسبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة
الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد لمجوزها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال
فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى راي ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرأيت ويجعل صلة للرؤية فيقال انظر
تعال تر ويجعل غاية له الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رأيت وما قيل من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون والى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى العموم الاوقات
في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية عند من ينكر التابيد فيهما ثم ان تابيد لن ثابت لنقل فالمنع في مقابلته كما ترى نعم اذا
دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع
استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرف يفهم من كلمة
لن التابيد في مدة الحيوة فانما يسلم فهمهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب بها فانيا ولا تم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا
سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما ثامنا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون
الموت للتخلص من عذاب الاخرة ففيه انه لا يخفى على معاشر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان الحيوة
فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحيوة ابدا كما يرغب المؤمنين فاما انه يتمنون عن صميم القلب فلا
كما تشهد به وجدان غير المعاند وقد قيل في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم فمعقول نظم الاية ظاهر في
التابيد ولما تحقق انهم يتمنون في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية
محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففيه اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان العقل في كلا الايتين تطلبهم
الرؤية وامتناعها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو
ظالم فانها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر
ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه علاج كامل
في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصفرة تمرة فعلى هذا ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب
جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن في الاخرة وطلبوا الهداية برؤيته لكونهم متعنتين بل غير ذلك من شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد بعد
على صدق المدعى بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا ليتوافق
النقل والعقل ويحصل الاطمئنان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد ابتغى شيخ الانبياء ابراهيم بمثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء
الموتى لاطمئنان قلبه كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى عليه السلام الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء ان يقوم
بل يقال لا يقوم فاذا خولف يقال للتاكيد لن يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب لم يذكره احد
من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان وكم لها
نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سألوا موسى ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه
ازداد طمعهم وحرصهم الى طلب ما هو اكبر والذكاء ورد في المشهور ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل تلك المطالب ازدادوا الابرام وادرجوا

كلمة

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء
كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما الى به من اظهار القدرة على اقامة الدلائل العقلية على صحة الرؤية فهذا زور وبهتان
لان شيخه الاشعري ومشايخ شيخه لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من موارد
سهام الاعتراض عليه كيف ولو يدل في ذلك اهانة عظيمة للامام فخر الدين الرازي لما اسند كره من انه هرب عن هذا المضيق وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره
من التصلف زيادة تعجب منه غلطه بواطا ما شيخه الاشعري لا كسر اسمه طاما من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي وشيخ الفاضل التفتازاني قد سبقا في ذلك لكنه رجوع
صريح وهرب فضيح من غير عذر وسعي باصلاح قباحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على مر الدهور لفظيا بامثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفه على ما سنح بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
انكشافيا غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه
مقابلا للعلم والاعتقاد ولهذا ظهر كذب ما ذكره بعضهم من ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل والاوضح ان التكلف
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى بهما ان يتركه لئلا تخجله او يحصل نفعه باعقابه واهل موالاته وما اشبه تكلفه
هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقالين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فجمعوا عن لحومهم على
ان السبيل انا نصنع حوضا عظيما وندخل ثلاث الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك الشغل عن الاخراجات والحرجات والمطالبات الدنيوية
فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راوا ان الثيران احدثوا من خثاها واستطابوا لان
خثاء البقرة في ذلك الوقت رائحتها غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا
عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا
بصير كامل خبير عاقل مثلكم والى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجأ فخر الدين الرازي ومن تلا نحوه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسئولة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي ذكرناه واوردنا هذه الاسئولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح الدليل العقلي للاشاعرة بما امكن فالاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المتشبث بالاماء ولا السيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ابا هذا الطريق
اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل
كما في آيات اثبات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم تبرز عنه
الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذ الخيالي في بحث المعاد من
حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالته المسماة بالكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي الاية ان ظواهرهم
هذين وان تاويلهما ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق الحقيق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما والقران لله تعالى الطف الاشياء ولذا هو اجل
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت ان
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية
لاخس الممكنات اي السفليات الجسمية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور بحجب الانوار ومحجوب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عين خفاش البصر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واي اجل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تسبيحه في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام

المؤمنين

ونبر من سؤال الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال انه لولا كرامة نبينا صلى الله عليه وآله انه تعالى رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات النازلة في الفضيحة
عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما المبتلى في هذا المقام لكونه مزلة لاقدام الخصماء وبالله التوفيق في نيل المطلوب واصابة المرام **قال** المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف
الاربعة وهذا الحكم لا يمكن التشكيك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين السابقتين ان العالم حادث ولان النفس جوهر وان
الحاصل اولا اولى من حصول هذا وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول
العلم بان العالم محدث وان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنان نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف
نصف الاربعة وان زيدا باكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق
وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد انه
عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض
لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرنا من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كما صور هو في الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعالى ويدلس لاجل التشنيع والتنفير والله اعلم انتهى **واقول** فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما فرعه على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فانهم
قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدوره هذا مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما
ان يريد كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنا كما مع تجشم الاشعري تلفيق الفرد بدو تشكيك مثل ذلك وبقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوائل الكتاب
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب هاهنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين عادة مسافة لوقوعهما اتفاقا كما اشار اليه المصنف قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على
اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول بيان الفرق رفع التشنيع عن اصحابه فعكست
القضية بل زيد نغمة في طنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم لسهام البلاء باغراضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين **قال** المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني
في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى قل انظروا وقال الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة
فيلزم منه افحام الانبياء واندحاض حجتهم لان النبي اذا جاء الى المكلف فامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله لا اذا وجب
على وعرفت وجوبه لا بقولك ولو لم يكن لنبي بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فينتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به
المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سنحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون

مدركه العقل لا السمع يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا ووجوبه
على الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات يفيد ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك المعنى بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طريقه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الافتقار
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال قول المكلف لا اعرف صدق الا بالنظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليه محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به
قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال اما لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تنظر فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفاعله ثوابا قلنا فقد اثبته الشرع
حيث قلنا بالثواب فلا يبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا الا بالتحسين العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى الاستحسان العقلي قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة الخالق مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا من مذهب الاشاعرة بل هذا ادعاء المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك القبيل وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر
والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب وهو رجل يويد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للعدلية ان يقولوا نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف ايضا فما ذكره من انه
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل من العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب استماعه فقضاء عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش فقضاء عليه
محيص عنه ومن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى ان يتمم المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات وعرفها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي وايجاب الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسر به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم ياثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه
اذ اوجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم ناته لم ناثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن تكليف من المكلف بهما لا يستقل العقل بالاهتداء إليه ذكره فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيد من عند الله تعالى وأما ثالثا فلأن
ما خص به في هذا المقام من فاد المعصكة الباطلة مردود من وجوه أما أولا فلأنه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب لك الزمك اثباته على ما يكون
ترك الواجب اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع واذعانه به اذ يكفي في الزامه للنبي سماعه لتلك العبارات من أهل الشرع قديما أو حديثا من غير اذعان له بحقيقتها
وأما ثانيا فلأن قوله فان كل عاقل يعرف أن ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة آه مدخول بأن مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام
المكلف إلى الفعل الحسن أو امتناعه عن الفعل القبيح بل الداعي له إلى ذلك إنما يكون كون الفعل حسنا أو قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه أي كونه مستحقا للثواب أو
العقاب أو جديرا بالذم من الله تعالى والمدح منه فان المعاني الاخر التي لا نزاع في عقليتها لا يؤدي بمفهومها إلى خوف المكلف عن مؤاخذته في العاجل أو الآجل
حتى يوجب له الاقدام إلى الفعل أو الاجتناب عنه فان كثيرا ممن يعتقد الجبر والشرور وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يستقبح فعل القبيح ونرى الحسن عاجلا بانواع
لذة في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في أيام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور أن مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال أو نقص أو مشتملا
على مصلحة أو مفسدة من غير توقع خوف عاجلا أو آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من نيل في مجاري العادات
لحصل الخوف لكن ذا من المصلحة والمفسدة بذلك يرجع إلى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى وأما ثالثا فلأن قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما النزاع ممنوع
بما أشرنا إليه من أن ادراك حسن شيء وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا أو قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وإنما الموجب له علمه بأنه حسن أو قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب بما حققناه وقررناه ظهر أن ما سلكه في دفع لزوم الافحام إنما هو مسلك الشيطان
وحقيق بأن يضحك منه الصبيان وأن انجرار أصحابه إلى الكفر والالحاد متوجه التعبير عن كلام المص بالطامات غير متجه وإنما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات
التي هي أوهن من استحسان أبي حنيفة فوه بها العذب الفرات بالملح الأجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك المزيف المردود إلا على
أهل نحلته الذين هم أشد غباوة من كواد اليهود وأكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال المص** رفع الله درجته المبحث الثالث في أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل
الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله لأن شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب أن نشكر فاعلها وإنما يحصل بمعرفته ولأن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الأشعرية إن معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لأن معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فإن من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة أنا لا نعرف أنه واجب فلو استفيد معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وأيضا لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر لكان الأمر بها
إما أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالأمر محال أما بطلان الأول فلأنه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال وأما بطلان الثاني فلأن غير العارف بالله يستحيل أن يعرف أن الله تعالى قد أمره وأن امتثال أمره واجب وإذا استحال أن يعرف
أن الله تعالى أمره وأن امتثال أمره واجب استحال أمره وإلا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه إن شاء الله تعالى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
أقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع أولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل أنه مستفاد من الشرع أو العقل
إن أريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد أن يقال أنه مستفاد من العقل لأن شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للأشاعرة في هذا وإن أريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك أنه مستفاد من الشرع لأن العقل ليس له أن يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة أيضا يوافقون أهل السنة في أن الحسن والقبح بهذا المعنى موكول إلى الشرع ولكن العقل كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد
وأن يؤخذ من الشرع إما لكونه حاكما أو كاشفا فكل ما يرد على الأشاعرة في هذا المقام بقولهم إن الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم إن الشرع كاشف للوجوب لا فرق في القولين لا بد من الشرع ليحكم أو يكشف ثم ما ذكر أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعل الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور في الأكثر فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هنا اختلافا بين الناس فيما ذكروا أن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا وإن سلم حصول الخوف فلا نسلم أن العرفان الحاصل بالنظر يدفعه إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب لفساد النظر فيكون الخوف أكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بأن وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وإن توقف على الايجاب في نفس الأمر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر أن المعرفة لا تجب إلا بالأمر والأمر إما أن يتوجه إلى العارف والغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به لأن الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له إنك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله أعلم انتهى كلامه **وأقول**
فيه نظر أما أولا فلأنا نستبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانظر وأما ما ذكره من أن المعتزلة أيضا يوافقون أهل السنة في أن
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فإنهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا إن فيما هو حسن وقبيح نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن والقبح يكون الشرع كاشفا عن جهته

لا ان

لا أن حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي
المذهبين لا بد أن يؤخذ من الشرع إما لكونه حاكما أو كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فإن العقل أيضا حاكم على الحسن والقبح في بعض أقسام الفعل
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الأشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر وأما ثانيا فلأن نقد عدم تسليم العقل بارد كما أشرنا إليه إذ يجب عليه تسليم ذلك على ما سبق ذكره المص من الأدلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين وأما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بأن مراد
المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسألة بل ما يتم الاختلاف وأكثر ترددا الاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسألة والحاصل أن احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فإن لم يدفعه كان مستحقا للذم بتمة العقلاء
فيكون واجبا عقليا وأما ثالثا فلأن ما ذكره من منع أن العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بأنه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بأن العرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الأمر لا يقدح في ذلك وأما رابعا فلأن ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الأشاعرة من أن وجوب المعرفة ثابت في نفس الأمر آه فساقط جدا لأنه إن أراد بنفس الأمر مقتضى الضرورة وأكبرها فهو راجع إلى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وإن أراد به مقتضى الأمر الشرعي فالدور بحاله وإن أراد به معنى آخر فليذكره أولا حتى نتكلم عليه وأما خامسا فلأن
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بأن تكليف غير العارف باطل من أن شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بأنه بنى ذلك على
أن المص أراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل أراد أن المعرفة في الجملة لو لم تجب إلا بالأمر كما يقتضيه كلام الأشاعرة لكان كذا ومن البين
بلزوم حرج تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل **قال المص** رفع الله درجته المسألة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الأول أنه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون إنه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر أن يخلق فينا علما ضروريا وقال آخرون إنه لا يقدر على عين مقدور العبد
يتعلق بما علمنا مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والأصل في هذه أنه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فإنه
إنما يصدر عنه أو يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب أهوائهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الأشاعرة أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه أن المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وأما خالفهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور إن أراد به الأشاعرة فهو افتراء وإن أراد غيرهم فهو تلبيس وإراءة للطالبين أن مذهبهم هذا لأن
الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه إلا على الأشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف وأما قول بعضهم إن الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب أبي القاسم البلخي وأما أنه تعالى لا يقدر أن يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى **وأقول** مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسألة الامامة سواء كانوا أشاعرة أو ماتريدية
أو كرامية أو معتزلة أو ظاهرية أو من أصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الأشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الآتي المتصل
بما نحن فيه نص في إرادته لما ذكرنا حيث قال وذهب أبو هاشم من الجمهور وأتباعه آه فإن أبا هاشم من المعتزلة دون الأشاعرة كما اعترف به
الناصب هنا أيضا مع أن المص عده من الجمهور فظهر أن ما ذكره الناصب من أن المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب إلا على الأشاعرة كذب وافتراء جار
على عادته ولعله زعم أن في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة أصحابه وكونهم السواد الأعظم فتمنى أن يكون ذلك
مخصوصا بهم دون أن يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف أهل السنة وأنت خبير بأنه لا فخر في كثير مع أن أتباع الحنفية والماتريدية من أهل
السنة أكثر من أتباع الأشاعرة على أن جزم الناصب ههنا بأن المراد بالجمهور الأشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند إيراد المص الآية السابقة
من الآيات الواردة في شأن أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور وأما ما ذكره من أن القول بعدم قدرة الله تعالى على أن يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فإن هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس
سره في قواعد العقائد ووضحه تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام أبي هاشم أيضا في مسألة وضع الألفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بأنها لو كانت توقيفية لكان إما بالعلم الضروري بأنه تعالى وضع تلك الألفاظ لمعانيها أولا والأول إما أن يكون ذلك العلم
خلق في عاقل أو غيره والأول باطل وإلا لزم أن يكون العلم به تعالى ضروريا إذ العلم بأنه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل
وإلا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع أن يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالألفاظ ومعانيها
وتراكيبها العجيبة وأما الثالث وهو أن لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل أيضا وإلا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لما زعمه
معنا إلى طريق ونقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد أشار إليه ابن الحاجب في بحث اللغات

عن نسخة

من مختصره وفضله الفاضل الابهري في حاشيته بما نقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من الزاهب بعينه الذي ذكرها المص هيهنا شيء واحد وهو ان الغلط لهؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبايح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الغيري انما فتح تعلق القدرة بها وهيهنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم التشبيه فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة هيهنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه والمخالفة بينه لذاته وبين الذوات المخصوصة لا لامر زائد عليه وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجود من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث نسب الى القول بالمخالفة بقوله والبه ذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان المثبتين قائلون بالمماثلة فقد تشارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان من لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى المحدث فيكون واجب الوجود مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل يثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة هيهنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون اثبات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب هنا فيما سيجيء من مسئلة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الجهمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الجهمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والاخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب فاسد واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه انه يكذب تلك الشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المص لم يقل احمد بن حنبل قائل بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعم الناصب الا ترى ان الشيخ قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة بأجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفتوى تقرر بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المص فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا القول من الكرامية انهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا عرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات الاجسام فعلى هذا الانواع معهم الا في التسمية وماخذها التوقيف ولا توقيف هيهنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتى بها الى النبي صلعم فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلعم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وما عند ذكر الاله وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان يكون هيهنا جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فلذلك اعتراض المص متوجه اليهم وبهذا يظهر ان قول الناصب في كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق خلف باطل واما ما ذكره من الترديد فمردود بان الكرامية ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانفهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان معبوده على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي نسج الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان ينبه عليه انه خلط في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك ولا يرد انه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لانا نقول النقل بالمعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه منافي للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنه فهم غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو بتبه التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من لوارد الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذه المسئلة دقيقة لا يصل حوم فهمه اذهان امثال هذا الرجل وجملتها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا غيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى واقول قد دل الناصب المردود بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه ولم يذكر عديله وهو ان اراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

المعتمد من صوفية الجمهور وابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين قال سيد المتألهين حيدر بن علي
العبيدي الآملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالجموع
بقاء الاثنينية والغيرية وصار اتحاديا ملعونا نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هي ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا انما قالوا ذلك لانهم يقولون نحن ذاتنا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول لانهما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف
وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى والكل باطل ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا ايضا انه ليس منشأ ما ذكره المص عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تع ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا ماء مشمس اما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي من الواجب عندهم
والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الاستبعاد
الاول دون الثاني فتامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهريون
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة
بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون للنارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نار حقيقية لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية
وعدمها في حد ذاتها **قال المص** رفع الله درجته المبحث السادس في انه تع لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تع حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تع على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى من قائل وما كان
صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسألت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد
وصل فيجوز ان يجعل بينه وبين الله تع حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله
تع كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهلاء انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تع لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه ولا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق
عقائدهم فليطالع الكتب الذي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى الشيخ سهل عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقائد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما يوافقه من
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عباداتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده
ليعطيه درارا ويفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادات المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت بصائرهم واما
ما ذكر ان الله تع عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير واسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واحد

واحد من القلندرية الفسقة الذين يردون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة جعله مستندا للرد على اكابر المشايخ المحققين المشهورين
فيا للعجب ايسئل الى الناس بكل جند من جاهد الرجل الطامات انه لم ينظر الى عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات كتاب
ودقائق الآداب الذي لا يتيقن احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب اعتبارهم في رعاية دقائق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها بالتعقيد بشي
في كمال الاهتمام ويجعل قول قلندري فاسق فسق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائده
الفاسدة الكاسدة انتهى **واقول** قد بينا قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المص فيهم ويدل عليهم من اشعارهم
ايضا قولهم **شعر** انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عباداتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في جمع من
المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وان ذكر
بعض المتأخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب وحمل على التقية من ائمة الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين بالغوا في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكره من ان ذلك لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعمير الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات
ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس يترك الدنيا للدنيا
فيترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله
شعر ومنهم اخو الطامات حلف تصوف بهمس تلبيسا بصمت وخلوة يقول لقد نلنا بكشف سرائرا تجلى الاسماء الاول فيها بلفظة اراذل
خداعون زرق بخرقة وسجادة مرقوعة وسبحة وقال ركن الدين الصائن بالفارسية شعر اكر چه طاعت اين شيخكان سالوس است كه جوش وولوله
در جهان انداخت ولى بكعبه كه كوچه بيل طلقشان بمنجنيق تواند براسمان انداخت وقال العارف الشيرازي نقد صوفى نه همه صافى بى غش باشد
اى بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود گر محك تجربه آيد بميان تا سيه روى شود هر كه دروغش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية
احد انه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مراء وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه مولانا
علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين ع اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت
في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر
من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقده
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا
يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة
يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له
اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه
لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين
غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا
الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان
كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به
فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المص جاهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلعم الخ فهو يدل على تجاهله وجهله وعدم تتبعه لشأن ما ذكر في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله
هو من شأن النزول ايضا اما الاول فلانه ما قدمه المفسرون ووجوه عند ذكر شان نزول هذه الآية هي ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الاية بان يجعل الله تع المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز
مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي ايضا ولا استبعاد
في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام
صومهم ولا يعتقدون فيها مخالفته واما ما ذكره من ان الله تع قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تع ورسوله كما يدل
عليه حكمته تع بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعة علماء زمان
بني امية لعنهم الله تع فقد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر ويدل كون المص مستظرا من تلك الاحاديث في مسئلة

كلام مولانا علي بن الحسين عليهما السلام

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وسلم سمى باطلا عين الغنا الذي كان يسمعه واثر سماعه وبانه علل اعراضه عن سماعه
بانه رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان الفتوى بحل الغنا ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم ضد انكار ذلك من المعتزلة
انهم موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوئهم (وامثالهم)
طريقة وان كان طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابى عنها صعقة موسى عند دك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول واحد من القلندرية الخ فقد ان المصنف قدس سره لم يعرف بحال من نقل منهم ابلحة ترك
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسموا انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
درب الفناء مغالطة لا يخلص منها الا بصير العلم منها انه اذا فتح عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول بل هم من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم والههم انتهى ولعل الناصب يعلم من قول المصنف انهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام انهم شيعة ليسوا سنية
ويعلم ان زياراتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزورون الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب لزندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي اليمني الشافعي وقد اقر بما نسبه المصنف اليهم في هذا الكتاب وجماعة في غيره حيث ذكر في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحيا
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وهذا قطع الاولياء وحجة الفقهاء والاصوليين واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما يلزم
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخارجين عن الصراط المستقيم لو ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم
بها على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء انما
ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين
الضروري من دين نبينا بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل فمن قال ان هناك
طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا صلى الله عليه وآله الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه انما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة الى اشار اليها النبي صلى الله عليه وآله بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والمخلص انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بعد العبد واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست نبية بل
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم
قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب **الاول** في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيه الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عقلهم وعقول كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى **قال الناصب خفضه الله تعالى**
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ولا ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سانكلم بهذا فالمنصف

يجد من نفسه

يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه وقد اعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد يفيد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان عذره
واختباره موقوفان على اثبات الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده اذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يقصد عنه الاخبار فهو
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار الشيء من الاشياء واما في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزمه ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب لما ثبت ان
ههنا صفة هي غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل والنبي وهو حادث فيتجه
عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى
مطابقا له وايضا التركيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما
ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط
وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوره
المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذلك لا يدل ذلك
على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به فيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وانه ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد يفيد وجد مدلوله عند المخاطب الخ مدخول بان
الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله
تعالى بما في الصدور فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في
تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا اه فيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه عما يدل
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه نعم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزمه ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه فقد هرب فيه الناصب عما قاله اصحابه

فاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالشروح يتوجه عليه ان المبدا الذي هو التكلم المنسوب اليه بمعنى ايجاد الكلام قائم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وايضا نحن لا نشك
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها وهي متحققة
ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الضوء وكذا التمار يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب الجاهل من نوق التحقيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقايد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا الفخر الرازي في المسئلة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من نهاية العقول في نواح تفسيره الكبير حيث قال والمحققون في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف
غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على عدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته عز فانهم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام
الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك باطل عندهم تامل والسر في ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما قاله بعض المحققين من ان
اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل
يتوسعون في معنى الحال ويعمونه عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذ لو انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم بقاء المبدا وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمتحصل من معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ملحوظ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد بزيد ذات له العلم بل المراد زيد له
العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب فلا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا لو تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما هو قيام
ذلك المعنى بذاته ثم افتروا به على اللغة فان قلنا الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلنا لا محذور في ارجاعه الى
القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقران
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه وتحقيقه ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات ويعلم القران في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة من جنس
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او بكسبه ومما يكسر سورة استبعاد الخصم ان صفتي
السمع والبصر ولم يجعلا الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما وبتعلقهما بالمكلفين لا تصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متكلم المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان بلغتهم
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب اخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كساير الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة متعلقة بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر او على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفسي فان ثبت فهو قديم
واحد كساير الصفات وان انحصر الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فطامات الرجل ليس الا الترهات انتهى واقول ان اراد

[right margin:] ... فانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم ان الكلام قائم به بل وان علمنا انه ليس قائما به بل بالهواء تامل فيه انه مرقوم

بقوله ان الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي الخ ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه ووحدته وجود الجنس بدون
احد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجية فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية ما يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام
فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جاز كون الكلام الواحد متكثرا او انواعا مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد
قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالة الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف ولا يجري يفهم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شان النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب
الحادث من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس وهذا
المتكلم والتكلم والسكوت واما ما في شرح العقايد النسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والافة وقال شارح العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب بان مراده السكوت والافة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين من ان هذا التوجيه محل لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه والله تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة ولا تاكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه تعالى قديما لزم صدور القبيح منه تعالى
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان
يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القران وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبار عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفسي فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكلما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات
الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون في محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته فالجواب ان ذلك السفه لو
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكروا ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سياتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا حماقة بل السفيه من نسب السفه الى الكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ بهذا الكلام بل هو لجماعة سيجدون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث اغراضهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن لم نقل انه تلفظ
في الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المزورة في النفس لقوله تعالى بعد هذا لمن سيجد واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفسي ولا يلزم من كون مدلول اللفظ
كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه ومن ابتدع هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفسي مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

[left margin:] الحقيقة ... قال بعض الفضلاء في علم الكلام ان ... الحرارة ... البرودة ... في اثبات كلام ... الاشعري ... الاخرس ... الكلام ... الصوت ... الخرس ... [illegible]

الدين الايجي الشافعي في بعض رسايله عن بعض العلماء انه قال انما نتلفظ بالكلام النفسي لحدا لا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفسي فهو ماخوذ من قواعد العقايد للغزالي والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اقتضاء آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لو لده على تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وارد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول بان مقتضى الكلام النفسي في ذلك علمه تعالى ولجماعة بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المزبور مقوله بعد هذا لدلالته على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل **قال** المص رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريد بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا يتعين معناها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقول ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بما لا يريد اراد به ان الله تعالى يامر بان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فقد ذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حقق معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستدلال بقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال العباد وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بالامر كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا واما تفسيره للارادة بالتقدير فهو من مخترعات الذي الجاه ضيق الخناق الى التزامه اذ لم يكن ذلك معنا بحسب العرف كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل و لعله انما اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن نعمان الجعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا في شرح فضائله وبرائته عما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمانية المذكورة انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة فلتكوهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل ما وراء النهر الذي الف هذا الكتاب فالبقا القلو بهم لرموه بالرفض والسخافة ولو اموا مثله مع اخوانه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول بذلك الحبل للنزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعماة سنة لقطبا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفانا في تصديق ما ذكرنا في افعاله تعالى دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيصه لاقاويل المتقدمين قد خلا في هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا يتعين ما ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي واجاب في شيء منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده آه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وعرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته آه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه مقصود المص تعميم معنى

لجميع الكائنات غير مريد

ارادته تعالى وقد رد عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة فمعنى الارادة بالتقدير بخلاف المعلل المقرر بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا اتقنت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب الحمد لله **قال** المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين قالوا باستحالة صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يمكنهم الاحتجاج على اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب وافهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فمحصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ما ذكره من ان على جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب لا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال المنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى **واقول** ما اختاره في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال الفخر الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل المسند الى الاجماع لا يفيد اليقين لا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما في الصاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في ساير الاحكام فالظاهر من كلامه انه لا يستدعي الا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورده بقوله اقول الفرق آه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على تحذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم آه وحاصله على ما اشار اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه تعالى واه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ لا تنزه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المص وقد ظهر بما حررنا صحة ثاني ما في الاستدلالين المص قدس سره ايضا فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معان قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قدماء غير الله تعالى قال الفخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذا لك في باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

لما كان لقائل ان يقول ان خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله اعلم آه فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى منه

اثبات فالا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعـ وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما على ان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة ولمدة بل مرارا غير متناهية باعتبار ان كل علم يفرض في كل رتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة ومنها انه لو كان الله تعـ موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعـ محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عـ حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ان تكلموا ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعـ له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بالارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة واطلاق العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعـ في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعـ ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدليل العقلي على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب الاول استدلاله بان كل ما عدا الله ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عدا الله ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قدماء غير الله تعـ واثبات القدماء كفر كفر النصارى الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية ومثلا علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصوروه اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعـ وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعـ وتتعلق بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما تتصورون ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرطه الترتب في الوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا واوصافا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان كما قدمنا واما ما استدل له به من كلام امير المؤمنين عـ فالمراد من نفي الصفات ما يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره من اعلى قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا استعماله على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاقتضاء اللغوي مما لا تعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعم والا لما جاز تاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعـ على انا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدئه غاية ما في الباب انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك الا يرى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكر من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل

على امتناع

على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعـ عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه فمنها نقول ان الدلائل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخصرها ما ذكره ههنا انه تعـ واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيمتنع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا ومن علية تحقق الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزائدان عليه بحسب المفهوم والصفة بالمعنى الاول زائد على الله تعـ في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعـ من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات في الخارج وقيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كما حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاستدلالات المصنف من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا واما استند به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد في تحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعـ لزمهم كون القديم صفة لغير الله تعـ ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعـ موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة آه ففيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند ارادة التفصي عن مشاكلتهم في ما يدل عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كونهم قائلين بالثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك محالا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فمما يصلح للاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض الله تعـ من كون عرشه قديما لانه محل استوائه ومن مجالي عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعـ عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير آه ففيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره لا يكون الا ممكنا واما ما ذكره من ان المحال هو استفادته تعـ صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعـ في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة تستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص وهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التغيير والتحرير تبعه على تعبير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المصنف فذكر في جواب المصنف عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرقا لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعـ ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات آه فمدخول بان المصنف لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية كما زعم حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعـ انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعـ بتلك المعلومات لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المصنف ذلك لورد عليه مثل ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعـ عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التفاتات غير متناهية ويكون الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما يتغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه عنقريب ان شاء الله تعـ ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان تاثيره تعـ في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية وكذا في مرتبة تاثيره تعـ ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين وهكذا الكلام في تاثيره تعـ ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويقرب منه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدق العلم عليه نسبة الى كونه علما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء شرطا

بنفسه

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التج
دليلا اخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه لا قديم سوى الله لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى فقد تبينا
انه تعالى مختار وفعل المختار محدث وملخصها اما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفاته القديمة مثلا ان كان بقدرة
واختيار لزم تجدد ورثنا التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فانجاز ان يتصف به في افعاله
الى البعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكله انتهى وانما طوى المصنف في تلك الادلة احتمال الايجاب لامتناعه عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا او يتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهوم ما ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية اما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب
اه فدليل على جهله بشرايط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سوا كان هناك ترتيب ولا كما صرح به
وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيتجه الشق الثاني منه قوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به
ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو
غيره يوجب الامكان فالقول ان له ثمة حدثنا ما هي الا صفات تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حملته الناصب على التصريح بالفاسد لما مر من
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين
علي ع من احتمال الارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل لسائل الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا و
هذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات غير
الذات انها مغاير للذات في الوجود اه ففيه ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما ياباه العقل في باب التوحيد على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجده كل عاقل وتخصيص الغير بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
عن الحمار الخنثى كما مر **قال المص** رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطالب **الاول** انه ليس زايدا على الذات ذهب الاشاعرة الى ان
الباقي انما يبقى ببقاء زايد على ذاته وهو عرض قايم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه
من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به
صفة زايدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقا من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه نفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان **الثاني** ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضنا باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل
الا عرضا ثم بتقدير ثبوته يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي بقاء جميع الاشياء العدمية اختصاصا بذاته دون اخرى الثالث
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا الى الذاتي الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على انه
تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زايدة او لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زايدة على الوجود
اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زايدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر واما
الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زايد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلث ايرادات الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عند

استمرار

[illegible]

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم
الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه نحو جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا
بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غايته ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجود فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكره من المحذور الثالث ان
وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد
الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنا الذاتيين وهو حسب الوجود في الزمان
الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهذا غاية جهله وعدم تدربه في شيء من المعقولات انتهى **واقول** المص قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء في الباقي
الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل
للموجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار
المطلق مفهوم واحد بشهادة صحة الاطلاقه على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف
المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يفيد تخصيص الشق الثالث كما زعمه الناصب واما
ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر اه فدليل على قصور باعه
وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه من تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب
والايجاز حكم بمنافاة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب وصدره بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى
مع ما ذكره المص قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
راجع الى ما ذكره المص من الجواب الجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اه لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقا معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما
حكم بجواز ان يقوم البقا بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور ولزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقا قد فسره بعضهم
باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره اخرون بانه صفة يتعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص
وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته كما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني
معللا بالبقا كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واضح جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك كتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره
في اصل جرحه فلان كلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنا والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان
الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى للناصب ان يقول ان المص حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا اخر وما هذا الا اشتباه
الادلة بجهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقايق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان
المفهم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغنا والاحتياج اليه ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقا وانما لزم ذلك
منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغناء الوجود في الزمان
الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فحينئذ جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود
مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول ومحتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فاقول هذا على ان المص
اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما نبهناك عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في
زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير مفهوم عن كلام المص اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير
استعداد واستمداد فصار يفتضح عند ما ينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت ويجيب بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وابدية الصالح شاو الضليع **قال**
المص رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين
الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره ولاحتاج البقاء
الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاء
باق لامتناع نظر قيام العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل ايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام
المعنى بالمعنى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج
الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقا ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات
الزايدة ليست غير مغايرة كلية كما سبق قوله احتياج البقا الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقا بل
يتحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما يتحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقا
كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء

البقا نفس البقا فقوله صفاته باقية فلو بقيت بالبقا لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقا صفة للذات يبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **واقول** انه اوضح الدلك لا يجوز وما فيهما من الاشتباه والخلط والخبط واما ما

اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية

العقلية الضرورية فلا يستحق الالتفات على انه نقض ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان بنفي قدماء واجب واحتياجه

الى شيء من السماء فانه والانصاف انه لا يكون ذلك موجبا الامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله

قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزايدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه من الخرافة نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب المجهول

فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقا فانما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات

متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نحوه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية

عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقا موصوف بقا هو عين ذلك البقا اه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه

هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقا الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقا باقيا بالبقا الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقائه تعالى ايضا كذلك

فانهدم بنيان ما اسند اليه شيخكم الاشعري من ان الواجب تعالى فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وانهم الاشاعرة انما ذهبوا

الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لتوهمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون نوعا من ذلك الغير تعالى فالا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك

كما صرح به شارح العقائد وهذا الحد والذي حملهم الى القول بزيادة الصفات في البقا وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعتبروا بها ههنا

فالحق بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزم لهم ان رجعوا عن ذلك واتفقوا انعم الوفاق والحمد لله رب العالمين

واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقا اخر فيتسلسل فيرد ان المنقول كلام يلوح عليه اثار السقم

لان تفرع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعض ما نقلا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين قال ولان البقا لو كان زايدا على الذات لزم

التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل الصحيح من نسخة المص ههنا التنقيح حقيقة الحال

واما ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما سبق فمدفوع بما اسلفنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة

للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقا فان اريد ببقاء البقاء بقا الذات

فيه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقا على الذات وان اريد به غيره لزم التسلسل فلم يلزم بقا الذات ببقائين وهو

مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقا البقا ببقاء قايم به ذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا

على عدم بقا الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قايم بها والبقا عرض فيلزم قيام العرض والانفا

عند المتكلمين وثانيا المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض مستحيلا عنده كما صرح

به في نهج المسترشدين حيث قال ولا ينحصر قيام عرض بعرض كالسرعة القايمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى المحل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة

الالزام والله اعلم بحقايق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك

وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقا الاجسام باسرها بل كل ان يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الان الذي بعده ولا يمكن ان يبقى

جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها انين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته

حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان

الان وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى اخرها وهؤلاء جوزوا التبدل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من

مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضروري موجودية البقاء وعلى جواز بقا

العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا تبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام فجوزنا بقا الجسم واما ما ذهب اليه النظام

ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فما ذهب من عدم صحة البقا على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى **واقول** غرض الناصب من ذكر حقية الباطل

اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقا الاعراض الذي هو مبني حكمه على عدم بقا الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة

من الاعراض لان ما شاركه فيه الاشعري معه من القول بعدم بقا الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض

بالعرض هذا محصل كلامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقا امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا

وقد مر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل الذي ذكره في المواقف وغيره لاثبات عدم بقا الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه

فيكون النظام والاشاعرة شريكين في شطر من السفسطة الا انه يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام

من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع مكان تحلله وورود التبدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات

البدنية وهي باقية من اول العمر الى اخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

القزويني

القزويني كما ذكر في علم الطب فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقا الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون

وطعم ورايحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحيوة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز

ان يوجد انين متصلين بل يجب عدمه في الان الثاني من ان وجوده وهذا مكابرة للحس لكن يبين للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل

من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم

انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل ان ثم يوجد في ان بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم

بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قايمة بتلك الجواهر من لون وشكل وعقل وغيرها من مشخصات ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية

لا يتغير في كل ان ومن خالف في ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار احد بقاء ذاته وبقاء

جميع المشاهدات انين من الزمان فلينظر العاقل المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء

المشاهدات عن اجلى الضروريات وليعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد لانه قد التجأ الى ركن غير

شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم ان يكون بيت الحس الذي لاحظ التوحيد

وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض لا انا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد اخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض

او حمرة او غيره من الالوان بحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل

عرض في الان الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحس فهذا الدليل لا يتمشى

لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام انين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب

الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى

وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل يجوز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر

ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الان الاول فيكون كذلك في الان الثاني والا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي

واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول ان البقا عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا

يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول

عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء

عرضا زايدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان

الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل

ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن نعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس

وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالا في مقابلة الضروريات انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد

منهما ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمحض ارادته كل واحد منها بوقته

الذي خلق فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء

العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان

هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا

المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل

وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس لكن يبين للضرورة والجواب

ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة

وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال فرق الى امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا جالس السفينة

اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس فتصور ما مثل هذا من مذهب السوفسطائية وما ابعد هذا الرجل كان لم

يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهد

في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان يحسب المثل عين الاول

كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس ومن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة

ثم ذكر حسن محالات انه يرد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل ان ثم يوجد في ان بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد

في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل ان ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر الى الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع
الاحوال وبتوارد عليه الاعراض واي سفسطة في هذه والظلمات والخرافات التي يريدان يتمكن بها خواطر السفهاء الحمقاء هيهات عن ملتفت اليها التالي
انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جواب الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد اخر الى اخر
الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا في غاية قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى المختار الفاعل القادر
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره
في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان انتفاء ذلك عين التسفسط فقد مر جواب الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو دابه في الاستدلالات
المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا كما ثبوتهما مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء
وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره في اعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى **واقول** فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
ذلك الاشكال لجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعندية يا سيما عند الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل اه مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي ايضا والحاصل على ما اشار اليه المصنف
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا وما ذكره في صورة الاستدلال انما هو للتنبيه على حكم ضروري في المناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي طائلا
وايضا قد صرح المصنف في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره على
ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون اه وفيه اشارة الى ما ذكره
صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور تنضم اليه فيجزم العقل
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا يعلم تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان
حجة على الغير لما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما نقيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب
في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل
واما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ماء الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ماء الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يتشبث بما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة انصال
المدد ويحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها وصول امداد وانصال حتى
يثبت للعقل يجوز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة ومقوالي ذلك مما قرع الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة
ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان الماء كما يدوم ويبقى بالعين وامدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلها تبقى بافاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض
عنها لحظة لا نعدمت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب عن اول المحالات
الخمسة التي الزمها المصنف قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال في المواقف وغيره ان المهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء
وحقيقته بل مهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هويته وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله

لاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها اه المهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولا حتى ننظر في صحته وفساده وايضا اذا عزل الناصب المشخصات عن كونها
مفيدة للتشخص وليس بطبيعتها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد باطلها بحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو سفسطة
اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب عن ثالث المحالات اللازمة
مدخول بان حكمه بان مفيض الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم ردي والفاعل المختار يبطل قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى الله تعالى في حلول
شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما هو
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة جري العادة وبينا قبحه
من القصور والعيب وانه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل اه فان قصد به
الايراد على المصنف قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب افاضة المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه فهم يقولون بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المصنف على تقدير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادي الذي التزموه واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية اولا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه البرهان كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء اه فمردود
بان مراد المصنف من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله
وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان نحو
ما منعه المصنف من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي يرزق مشرب شيخه في الكودنة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلال كتاب المواقف
الذي فيه ما هو اخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ثاني الدليلين مدخول
بما ذكره وبغيره من الاشياء اه فيه اعتراف لتصحيح كلام المصنف والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات ما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان الكل متاخر عن زمان المصنف بسنين كثيرة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته البحث العاشر
في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهبت بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما كان له قدم اخر ويتسلسل
ولان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم اخر ويتسلسل فالجواب عنه انا لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان
يكون قدم القدماء اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان المصنف لم يقل ان الشيخ الاشعري
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك فلا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب الاول مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بالشيء لا يجوز ان تتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان تتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من كلام المصنف الزامي لهم حيث شنع عليهم في عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له اسود
لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المصنف والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا للشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعا

موجوداً كان عند عروضه للقدم موجوداً وثبتياً اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود في الخارج فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشئ اتصافا يترتب عليه الآثار الا بان يكون موجودا بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغما لانف الناصب الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم … فيما ذكرناه تم يلزمه القول بثبوت قدم القدماء لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا … بالقدم حقيقة موجود في قدم القدماء اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب … الى الكرامية لانقراضهم وانكانوا من اهل السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته المبحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شئ من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد انشاء الله تعالى … اختاره الاشاعرة لنفسه … يمكن ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل … او مطيع في جميع … ان لا يعذب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي … وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب … الحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن انشاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقاله من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فاعلمن … انشاء الله اقول يستبين الناظر انشاء الله تعالى قيام البرهان على بطلان مذاهب الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم الفائزون … قوله تعالى شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ … صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شئ من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف … رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية وتابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات … بالافعال او وجوه واعتبارات يقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشئ البتة ولا بقبحه بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان وانواع القتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن قال الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي … الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي … موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل فيه العقل حاكم هذا مذهب الفريقين … العقلاء … ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الخرافات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنه … ان يكون الشرع حاكما بالحسن يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامات متعصب … لا يتامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان … واقول قد اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه … جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على … هذا محض المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى ما يستقبح العقل … من النقل وانما ذلك الانكار … شناعة الناس على معتقدهم … العدل كما صرح به … الكجوي حيث قال **نظم** اگر عدلست در ذات او درکوی جا تو در نشاطی من در اندوه اگر دنیا دوران

رخنه هست چو ابر در ماتاخن مراد نیست اگر مهر … کو دون چو انجشته … وسيجي تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق به انشاء الله تعالى ثم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبرئ منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد من مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجئ في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى واقول لما قال الناصب بانهم انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه وقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كان امره يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه انشاء الله تعالى وكفى في ابطاله اجمالا ما اشتهر من انه لا يغني بحال البهشمي وكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد وقال الناصب خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى واقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة نرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالآخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجئ انشاء الله تعالى ونقول هيهنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسبي وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله عم الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم غير ملائم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك تعرضوا به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والآلات وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سيئته ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شئ كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه

في العدل

مبحث الحسن والقبح

ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب المعاصي ويلوم العباد بالكسب الذي منهم وهو خالق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في افادة التمدح الى العموم اما حكايته الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما تلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلاة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه لقائل ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افضته للوجود ولوازمه جود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض ولا الى التحقق معنى الجود كما قررتموه فكيف تثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض ذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال او ملاحظتها الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكمال بل افعاله كلها كما لات مستلزمة لحكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قررناه اتفاقا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصد الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان اثبات الوجود على ترتيبه مؤديا الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات فصح ان يقال انها كلها موجودة مقصودة بالغرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشأة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المراتب من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى **واقول** ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فيدل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما قاعدة جري العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء او الوهم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم فانهم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه تعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والالات وان يكسوا الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرء كل احد **وقالت الامامية** ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا يبالون بقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته لانه انما يلزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال تعالى وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

والامثلة

ان الله تعالى يفعل لغرض العباد

المتالهين كلام بعض المتالهين في تعليل افعال

قال المص في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء قد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى منه

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات ههنا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفت معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى **واقول** قد تقرر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا تقتضي حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وعيره لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهم الاشاعرة والايجاب بالمعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يبالون يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب فمردود بانا الفقير قد ذكرت مني قد خرجت عن ذلك في شبهة لجاب الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب شبهة يتخفف عنهم بشبهة قد اجابها المصنف قدس سره في كتابي نهج الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا الا بد على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هدايته الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به من عدم تصديقهم لجواز ورود حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبره به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب على مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف ولم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به والتحقيق ان الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب لعدة لي صغر الحجر كان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال لسخر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم تدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه قال الجبر لعيدان وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الحرة والقادة قال الظرفي قال ما قلت الا الحق لولا ان القادر يعلم ان الشيء يقدر على احدهما لما هرب منها وساعدك مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا فال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال انما سعى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال تعالى ما يفعل الله بعذابهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الايات قال لهذا رد للكتاب قال الشر اصنع اذا كان هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسب الله ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ممن لم يكن شريعته الا هذا **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخالق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل بامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات المهملة لقلة العقل لا ينفع ذلك الرجل وكل ما نسبه من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة والهداية انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مفهوم الاية الموهم لما قصده الناصب من العموم وقد عرفت عمومها المخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو تلبيس بقران ولا حدث كما توهم بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو الاسفرائني الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتلبس بالحديث فلا اعتبار به اما قوله ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خالق الله تعالى اياها فينبغي للناصب ان يعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا الا نجيناكم من لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجيناكم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا او حكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار ولما الضلال فعنه لفظان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا وتوهم

لضغر

الشر صنع اذا كان هذا هو المذهب

الشر بركنه حشن

ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعديا نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارق فاذا قيل يقال اضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها ويقال اضل بعيره ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير لا يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازم التي بمعنى ضاع وبطل فيرد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه كقول الشاعر شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطايفة قد كفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان جعل الله هذا القران اضلالا للخلق وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ويرد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعديا الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كان لو ليضلنا عن الهدى ونحو ذلك هذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة واضحا وليس في القران ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سلوك السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال وكذا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها ولكن لمن صرف غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع التمكين والاضلال والاغواء هو التلبيس فيصح ان يجامع التكليف ايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم بما لا يدينون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك ايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسألوا ربه عن سببه فقال ضلكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لنقتله فقال تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسبنا الى بعض الخالقين مثل ذلك لكل فساد واضلال واضلال انه اغوى على عبيده واضلهم عن الرشد لواثبك مواثبة مضطر الى انك نسبت اليه صفة النقص فكيف يضاف الى الحكم الحكيم وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني في انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما يأتينكم مني هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله فقد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فانهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين وزين لهم الشيطان لاغوينكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الخاتم فانما اراد به من معنى يجوز ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق ان ما انه كلام مظلم لا هدايته فيه فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله قال المص رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويحبها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا الحل بحسب ان الارادة هو عين الرضا فهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجيء في الاستعمال ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابه ولا ممن غيرهم يعتد به مع ما مر وما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد ذهب صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويريد ان العبد لا يريد الا الامر والارض ولسبه امورا اراداتها و

ما موه به الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة انتهى ولا يخفى ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة ما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مراجعة مرادا اخر كالشيعة كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القران لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القران مستلزم للارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي عن الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا بد ان هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان القدر يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم بان انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا ما مورية ولم يجيء الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابو علي وابي الفرج ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فان الله عبادة ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقال ابن القيم انه اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة انه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عد اتحاد الرضا والارادة بناء قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما نقله ابن قيم وابن هشام في المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى للارادة الله تعالى امرا الا رجحانه عنده وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجمع ارادته له وبغضه وكونه كما هو حاصل كلام القول ولفظه بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما تفرد به المتأخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المصنف المنقدمين فيهم قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا للشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله فيهما هو التقدير ومعنى الارادة من النبي صلى الله عليه وآله ايمانهم وتبصرهم والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا من مذهب احد انتهى واقول قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم ولعمري لا من مخرجا له الذي لم يجد محيصا عن الاشكال الابدي وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعا فاشيا من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا ليس بمرضي فتشنيع المص قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فليس نعم لانهم وان لم يقولوا به للتصريح لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا سترة به وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المص ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان الله عز وجل انما امر بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراد وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان يأمر بما شاء وينهى عما يشاء فخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يأمر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند تحقيق الائمة فيما سيأتي انتهى العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جوابها ليس بواجب على الله تعالى عندهم والالزام مهم الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه لنفسه لا لشيء ولا بعينه ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر ابدا بما بدء لم ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية

ايضا وقالت الاشاعرة انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قائمة بذاته تعالى لا عينه ولا غيره ولولاها لم يكن قادرا عالما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب فيما لم
يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود المخاطب والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالمخاطب عند التلفظ به يكون المتكلم به امرا و
ناهيا وهذا نوع لاثبات الكلام النفساني في غاية الغرابة في هذا الكلام انتهى **واقول** قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه بحيث لا ينظر اولو ريب
اليه واما ما ذكره هاهنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير ابتنائه على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفرون ويعظمون اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقال اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوز
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم
في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مر وسيجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة منافرتها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
تقيا زكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم ويندفع النفرة عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام ثم قال في
مبحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وانه عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوه اليهم ولو فرض صدق ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية مبرؤون عن ذلك نصا بقيا على انهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اولا دماء الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف
في المال المغصوب عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك فكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع توغلهم بحجية العقل واعتنائهم
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد
وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلوات الله عليهم ولا ريب في ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه من
مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي
في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
لعمري ما ودّ من تولى ضدك ولا احبك من صادق غاصبك ولا اكرمك من اكرم مبغضك ولا عظمك من عظم من ظلمك ولا اطاع الله من فضل عليك
احدا البتة ضلال مبين والبيان فيها فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ

اي المصنف يوصف الامرية ووصف كونه ناهيا والا فذات الله تعالى بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فانه مع رؤية ما ليس بلون وكما يعقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال وبعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم لا انتهى منه نور الله مرقده

سوق الكلام يقتضي تاخير هذا النظر عما بعده لعله من اشتباه الناسخ تقديمه

لو ولمحه الى العبرة خفيف د الاسم دللمحو ٢ اص

الاخذ

الاخذين بالاهواء وغرتهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غدا في القيمة اني قلدت شيخي الفلاني او وجدت ابائي واجدادي
على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبوعون من تباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الاذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب فان الامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب لينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد
رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه نحن ندين ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال
امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ليس افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه
والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس بما لا يقدرون عليه ولا
يطيقون ونقول انه يكلف الناس ولا يطيقون او يقول انه يكلف الناس بما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل
الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح و
يطاع ويعبد الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لم يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة
لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال ابدا
امرا ناهيا طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخل بذلك اصلا وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول
يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وضوء او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان انبيائه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او
نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش وبذاء وهم على ذلك مع انهم محل وحيه
وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا بزيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا ومن امير المؤمنين
علي ع واولاده عليهم السلام اخذ وكان جميع العلماء يستندون اليه على ما يأتي فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا
شبهة في توحيد الله تعالى او في عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب
عنها ومخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها
حذرا ان يصح عنده وان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعدا بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في الترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك
التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب
من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نحذو حذوه ونجاوبه فصلا فصلا وعقيدة عقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف فنقول لو اتى مشرك الى
بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من علماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ان يفهمه
الملة البيضاء فيا معشر العقلاء اعدلوا كان الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعو الى طاعته وعبوديته هو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدره دبر امور الكائنات في الازل وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة
حكمة وصواب ولا قبح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من عطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لانه لا يسأل عما
يفعل وهم يسئلون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الا الاله الذي
تدعو اليه له شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر
قضاء سابق وعلم متقدم بل يجد الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وحالهم ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكرهم ان يكلف الناس فوق طاقتهم ولم يقع هذا او تقول انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حيثما اراد وهل
الاولى ان تقول له ان كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضا او تقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان تقول له انه تعالى لا يشبه الاشيا ولكن له صفات
تاخذ معرفتها انه من صفات نفسه غير ان صفات نفسه حادثة وصفاته تعالى قديمة او تقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان تقول له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي يجوز سرمدية متكلم بكلام ازلي وتقول له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته
تعلم الاشيا بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان تقول له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او تقول له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان تقول انه تعالى يرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفهم في عبادة ربهم رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية
بلا كيفية كما يستر ويعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان تقول ان انبياء الله تعالى معصومون من الكذب
والكباير ولكنهم بشر لا يامنون من مكان وقوع الصغاير عنهم فلا تياس انت من عفو الله وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب فانه لا تقنط من الرحمة او تقول له الانبيا كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع شيئا من ذنوب الانبيا كما جاء في القران وعصى ادم ربه
يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان تقول له ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه وفي مواضع خدمته وصحبته
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اظهار الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القران واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده في مواظبة الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين ويحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او تقول له ان هذه
الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يبق على ملة الاسلام الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكره انه ليس في التوحيد دليل ولا
حجة اشبه الا وما صدر المومنين علي عم فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كلما ناخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن
من اكابر الصحابة كالخلفا الراشدين سوا وكبرا الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشيا من الائمة ويمزجون كلها
ينقلون عنهم بالف كذب كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نرى ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق
انتهى **اقول** في جميع ما اتى به الناصب الفضول في الفصول الاسفهانية من تقريب مذهب اهل السنة وتقريب مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك بالوهية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقريب مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشيا
فلان فيه اطلاقا فانه ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشيء مما يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المتحير المستحير انه خالق لكل الاشيا حتى الشرور
والزنا واللواطة والكذب وغيرها من القبايح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عد له في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو
منه لتزين ذلك في قلبه وفتر رغبته في تحقيق دين الاسلام وايضا عندهم ان القران غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبايح والفواحش لفزع وابدع
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة بعض عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك
له في الخلق ففيه اجمال مخل بديانة الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من لا شريك له حتى في القبايح لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى
بل لانه لما كان التكليف منافيا للجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك
الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمنا غشو وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض والحيوانات والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان نفي فاعليته تعالى في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا يمنح فعله فهو كذب لان توهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبايح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستجير انهم نفوا القبيح بهذا المعنى
لاستقبح رايهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشيا
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول يجوز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم صح

راى كما تقتضيه قاعدة الاشاعرة من امر بجملة افعال الله تعالى

من اعطا الثواب باجر العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعله لما لم يجد الناصب من مذهب اصحابه شيئا
معقولا يرغب اليه العاقل ويوجب اسماله المشرك المستجير الالتجاء اليه ذكر ما شارك فيه ساير المذاهب في ما قاله ولا يتصور منه ظلم فيه انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بصدور القبايح عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل وهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم
يعنون به ان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما يشاء بان يخلق العبد اصم وابكم او اكمه ويخلق من اصناف الجواهر والاعراض الحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وياتي الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان ناخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض حكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما افضله من غيره ان يجد احدا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس بمنحصر في التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لتعبيره وتاثيره
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة القضا والمقضي فقد سبق انه ليس بمرضي فتذكر واما
ما ذكره في هذا الفصل في تقريب مذهب الامامية من ان الاله الذي تدعو اليه له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب لذاته لا اختيار له في الكائنات بالاختيار ففيه انه افترا على الامامية
وساير اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى
تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده وفيما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطا العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فلا يلزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا
يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى العبد مجبورا موجبا واما ما تضمن كلامه من نسبة الوعيد الى الله تعالى فهو مما نفوه بل امام الناصب احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن ان ينفوه بل ذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب ففيه افترا على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو
واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة اه واما قوله ولم يجر عليه قضا سابق وعلم متقدم
فهو افترا بلا امترا ايضا لانهم انما ينكرون القضا بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضا بمعنى الايجاب فيصح عندهم في الافعال الواجبة بمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصنف طاب ثراه في نهج الحق وغيره ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من
الغابرين اي علمنا انها لذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجب بقضا الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضا والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المومنين علي عم في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللايق به عن قريب انشاء الله تعالى وبالجملة ان القضا والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظة هذا حالها لا يجوز اطلاقها الا بالنفي ولا بالاثبات لايهامها الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة والاخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري ان من
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويعلقونه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم
في امر الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وفيها مشقات الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سياتيك
ما قدر لك لا تتقدر على لا تحرضه لا تفعل بعيرك ولا تغلق بابك ولا تلتمس لغنمك اعلافا فانه لا يا بيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك
عليك لما رضي في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطايف ما حكي عن علي انه قال لمجبر انا ناظرتم اهل العدل فلتم بالقدر واذا دخل احد
منزله ثم اتى لذلك الاجل فلسر الى كيف قال اذا كنت جاريته كوز اتساقتنا ماضربها وشتمها ونسي منه هيبة صعد سلام القادر الماذنة فاشرف على جاريته فواى
غلاما يفجر بجاريته فبادر بضربهما فقال الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال العلك بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ بلا صبيان
رجلا يفجر باهله فجعل يضرب امراته وهي تقول القضاء والقدر يا عدوة الله اتزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها وقال انت سنية حقا وجعل اهلها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فكرار لما
قدمر بيانه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقريب عقايد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره

في الفصل الاول مع ادنى تغيير في اللفظ وانما ارتكبت ذلك لتخلو كتبي هذه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليهما ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستجير لا صحح الانكار واخذ طريق الفرار ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره
في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما
ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقاءهم وافناءهم ونحو ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عبيده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لا يليق بكماله سبحانه وتعالى وقد
اضافه الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما اراد فليس يصح على اطلاقه
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا عين ايمان التنزيه والتقديس كما لا يخفى
واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقايد اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره واراده ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما مر لا لسائر ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوصة به المنفرد في ايجادها او بمعنى
الايجاب والاعلام كما مر بيانها عن قريب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضا وجهه والشرور والمعصية بغير رضا فمتحد مع مقالة الامامية وانما الفرق في ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يحب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يفرعون عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخلق الشر الا كمنكر لما منه عجزا او اضطرارا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات ناخذ معرفتها انت من الصفات نفسك اه ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتها ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد قالت الامامية
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فيمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من تمام الصفات القديمة وقدمها
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال انه لا صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية اه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائبة عنها في ترتب نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستجير ويتحير و
ينسب بناء دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور فيما قاله الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات وقادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في
الجملة فنوضحه له بالضوء والمضي حتى يصير واضحا له كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده اه فهو تكرار لما ذكره المصنف سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما
ذكروا له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى لستر ما علم من شنع الرؤية عليهم بالستر
مذهبهم المحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف انهم ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية ادون من الرؤية بلا كيف ومن العجايب تشنيع الناصب
الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكباير فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المصنف عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكباير مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور سائر الكباير عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة انشاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يامنون وقوع الصغاير عنهم فلا تياس انت من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد نبه المذنبين بعدم الياس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبيا
كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير شيئا من ذنوب
الانبيا كما جاء في القران وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء اعتقد
عصمة الانبيا كقول الامامية او عدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة منعه الاية المذكورة عن الحكم بنفي
نبوة ادم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل لهم ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد من عصيان

الادم

الآدم في ذلك الا ترك ضد وخلاف الاولى ونحوه من الامور التي هي حسنات عند قوم وسيئات عند غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين اطمأن قلبه واندفع تردده واما
ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه ونصره بجماله ادائها
وجملة يكشف عنها من حضر هنا من الامامية فنقول له نعم كان من صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان منافقا في دين الله
وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة طمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القران ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز ان يكون الا الى من ثبت استقامته
بعد النبي على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه القهقرى كما وقع عن قوم موسى في حياته ويدل حديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك
اصحاب نبينا بعده وفيه انه واما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظايف الخلافة ونشروا الدين اه فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين ادعوا وتولوا
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي فغصبوا الخلافة بعده عمن نص الله تعالى ورسوله عليه لذلك تبرأ عنهم الامامية من ائمة
محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شعار
الاسلام طمعا وانتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل البطن الجاهل انه علم واصلاح وورع وصلاح وهو غاية
الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وضربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من
لواء مرفوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما الذين خالفا
امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرايضك والحدا في اياتك وعاديا
اوليائك واحبا اعدائك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واوليائهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا
سماءه بارضه وعلوه بسفله وظاهره بباطنه الى اخر الدعاء الشريف المروي في فضائل الجانب هذا والحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وان تصبروا
وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين قطعه كورود بنجاستي دعوي باطل رانيست ذره با مهر
روز جزا پيدا شكنيست واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال ان هؤلاء الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه وكفروا اه ففيه اجمال و
اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما مر نعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار
في هذه الطامة لما اوقعوا في قلوبهم من الشبهة التي ستسمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل صاحب
الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين ليس مما يختص به الامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضه عليه السلام باخفاء فضائله وكتمان اثاره وانكارهم من اتهم بمحبته ومولاته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار
وصان قلوبنا عن غبار تودد الاغيار ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بجاههم ما صدر عنا من الاثام والاصار قال المصنف
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه اغلاط فتحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث واعدناه في هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى **واقول**
استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء
من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وناهيك في ذلك ان كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك وانما ذكره العضد
الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك ان هيهنا امرين بل اصلين احدهما ان الفعل نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأهما امرا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل مرة لا يقع بالشرع فذهب الامامية وساير اهل العدل الى اثبات الامرين ونفاهما الاشاعرة في
نفيهما اساسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

للوجه في نفسه لا فرق بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لا منشاء مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشاء مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن على فساده في غير موضع وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى ذوائقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك لا بد وكونه ما يباشر به الظاهرة والباطنة متفرقون بين طيبه وخبيثه ونفعه وضاره وقد اجاب بعض المتاخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما مر دبره لك من كلامهم بان هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع فلمرية كان شيئا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال موافقة الطبع ومنافرته بل باي معنى كان مما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة انتهى وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فكان هذا يكون منافيا للاعتراف بذلك ويتفرع منه بطلان ما في المواقف من انه لو امر بقبح لصار حسنا او نهى عن حسن لصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل مع نفسه اقدامه بالاحسان الى فاعلها بالمدح واما بغيره بل بجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولذا وجد لذلك في نفسه حكم يقينيا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الآجل اما باللذات البدنية الصورية واما باعادته الى شكل افضل من الاول وتفقد من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح متحدان لما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير هدى والحجة الالهية غير متناقضة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطها عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنفيا عند المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والآلات موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب الكونها يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الآلات فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويعثر منه ما قال الشاعر نظم عاشق از بيطاقتي هردم بجائي سرنهد عشق خوابش رده بنيادر كرما البتش براست وهكذا الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر وما عند ادبا العقل يقرر بحسب التناقض والتدافع واما بواسطة التعصب ومجادلة ارباب العقل مع اصحاب النقل فانه بهذا يظهر الخلاف ويحصل الكتمان المانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا والى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح مما نويد به في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح بهذا المعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتا الاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا حمل اشارة الى ما قررنا يندفع عنه ما اورده عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاءه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر واما المعنى الآخر الذي سنثنوه ابعد عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة من البشر غير قبيحة ولعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد بصريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشا قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة وفرع فيها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل عنه فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عقليين بمعنى الطبعي

للذات العظيمة البدنية ما اما باللذات العقلية العينية اما

لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظائره ولو كان ذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا اعتذر بموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متاخروا الاشاعرة وجاوه تبهرا بالجاؤن اليه حين تضطرهم حجج اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق بالمعاني المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اعتمدوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم انه اراد انه لا يامر بما يستفحشه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لان هذه الحقائق ثابتة بالشرع لكن الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى قبحها فكان قبحها من ذاتها وازداد قبحها عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمها والاخبار ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته عليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتطلبين الكذابين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله عن اي شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي بمطابقة لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في نفس الامر ظلما نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هنا امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم ممنوع عنه ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك وفي القرآن صريح في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست ظالما بخلاف من يواخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمله ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ظالم بعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك مهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الاية على انه سبحانه اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الاية لم يقصد بها هذا قطعا ولا تحتملها بوجه اذ يؤل معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى يتنزه عن هذا ويصان عنه وكل

كك

وهو ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

عنه هؤلاء ابعض العبث والسكر والباطل كلها في المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل تحت المقدور والله تعم قد نزه نفسه عنها اذ نسبتها اليه اعداؤه المكذبين لوعده ووعيده المنكرين لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يأبى ذلك قال تعم افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى عقولهم وانهم لو تفكروا وبصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان حسن الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذا قوله تعم ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب وهذا لانه تعم انكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به وهذا استدل على انه لا يترك سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحا انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع وخلاف ما اعلمنا ولخبر نا به ولم يكن انكاره كونه قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعم وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي هو ظن اعدائه ولذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاء من جحده واشرك به وقال تعم ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيئ والحاكم به مسيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هنا الحكم سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله تعم ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام وانكار فدل على ان هذا قبيح في نفسه منكر ابنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق به سبحانه نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك بالآلهة وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يأمر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه ابح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم يتنبه له بعضهم عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعم عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول لها يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعم وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملو بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعم مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك وكذلك قوله تعم ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه اربابا متعاسرون وبين المملوك الذي عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته لمولاه الحق لا يستويان وكذلك قوله تعم مثلا لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقة بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا صادف تصادف بلدة ينبت فيها الكلأ فاذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فازاله فافضى الى الحجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فان كانت هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلائق ولا لشكورهم بتثبيت من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها وتعد ونضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين

الشمس

الشمسين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص التثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الآخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه افلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعم ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات فاذا اصابته نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احرق اعماله ذكره البخاري في صحيحه افلا تراه نبه العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجوزون حسن الافعال وقبحها ويقولون ما ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بعينه لشبيه بقبيح آخر وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لهما ولا لها علل غائية هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشيئة والارادة مع الامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما اجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبتها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة وصرف الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس لاحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر لفسد علم الطب وبطلت حكم الله تعم بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بعضها ببعض ومشيئته واقداره وتمكينه ولغلو بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تأثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تأثير الله تعم زهدا واخلاصا بان لا يجعل مع الله تعم في العالم خالق آخر ولا يخفى ان هذا العذر فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل وما ورد في الكتب المنزلة ولنجاة الانبياء من ... الاسباب ونسبة المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك وانفاذه لافعاله واحكامها وبيان صنعها فانه يكون كل واحد منها دالا له على قدرته وحكمته في خلقها وخلق تأثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات عنها وكونها سببا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعم وظهور قدرته ونور حكمته يوجب للعبد ذا البصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكار ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم قال المص رحمه الله تعم وهو باطل لوجوه الاول انا نعلم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نم انه ضروري بل هو موقوف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعم الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى واقول قد تواردا بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد تمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة انتهى وقد دفعنا قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصيتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعم دائما في دار الآخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعم فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا بعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيتهما ككون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحميم وخلود في الآجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظيرها او دون ما هو فيه اما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول شارح الجديد للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام الكائنات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين صور الكائنات فيه انتهى حيث اورد عليه اولا نقضا اجماليا فقال هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المتمثل به بانا جوهر مجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين لو يقال كون ...

ويؤيده ان اصل معنى الثواب ما ذكرناه ذكره المص قدس سره في شرح الياقوت من ان الثواب عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال انتهى وايضا يؤيده تعبير الحكماء المثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الاعمال بالثواب والعقاب ايضا كما صرح به المحقق قدس سره في قواعد العقائد حيث قال المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب هما اما بدنيان كاللذات الحسية والآلام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلهما لا يعلم الا بالشرع انتهى وقال في موضع آخر واما القائلون بالثواب والعقاب العقليين قالوا النفوس باقية ابدا وان كانت مدركة لذاتها لذات الباقية معتقدة بما يجب عليه ان تعتقدها متخلقة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للذات الباقية معتقدة لان يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات الحسية منغمسة في الامور الدنيوية ...

مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شئ منها على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال للمستدل ان يمنع عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر مطابق الصواب وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بلذلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول اشتغاله بمطالعة
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظيره في ذلك النقض والحل فيما نحن فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في امر الآخرة
مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوايل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** لو خير العاقل الذي
لم يسمع الشرايع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يختار الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد سبق جواب
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق يحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان الا انه يختاره
لكونه موجبا للثواب في العقبى وكيف وهو لا يعرف الثواب والعقاب انتهى **واقول** قد سبق دفع ما ذكره حيث بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل
النزاع وفرضنا فيما نحن فيه لدليل انما هو لا يستلزم ان خصوصية الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلناه سابقا من تحقيق الاصلين ان النزاع واقع
ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلم يجوز
عند ما التهى عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به فصار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يتم ههنا
ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملين على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتأمل فانه كاشف عن مغالطة القوم
وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما هو **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى **واقول** جوابه هذا انه مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في الفعل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرايع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرايع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال على
الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان للعالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما يوجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا واذا عرفناه وشكرناه استوجبنا ثوابه واذا
انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يأمرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل
والعرفان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلد عشرة دراهم في بلد آخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات قد لا يحصل لهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد لاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما ذكر هذا الرجل من الدلائل هو من هذا القبيل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذه المعنيين انتهى **واقول** قد مر مرارا انه قد دفعنا
هذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شئ ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين ويجوز ذلك لسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شئ قوله لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله يجوز هذا انسداد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا ينسد ذلك الباب انتهى **واقول** قد مر سابقا ان اناطة الحكم بعدم قبح صدور القبايح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ان قاعدة

جريان العادة مع بطلانها بما مر لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شئ عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبي **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
المواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بل
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن ادى عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذ علم ان
معتقد رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شئ عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شئ مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه فلق
الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيع فبا له من رجل ما اجهله انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم انما يتوجه لو لم يشتهر من مخالفه ما اشتهر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة و مفسدة
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال وعند بيان المعنى المتنازع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او جهة
مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده
العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ للحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شئ من الصفات الحقيقية والاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرر هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يأبى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وفلق البحر في اجرائه ههنا فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **السابع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجئ الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق مناقضة هذا ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات
الوجوب على المكلف اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فما لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

قال المصنف في نهاية الوصول في المذهب اي الحكم بكون الحسن والقبح عقليين صار اليه جميع الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل انتهى منه

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم
نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا بينا الوجوب بعقل فانه اذا نظر لظهر له صدق مقالتي لئن لم يتركه لوجوبه عقلا الثبوت الحسن العقلي الحاكم
بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء اليه ذاكره فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف رفع الله**
درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب تام انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المردود ولطالما الذي
قطع منهم من وادي الهدى بأمثال ذلك فليطالع اوليائه هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا
دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال الجائز ان يكون هناك
عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على مذهبه العاطل وقد
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرضيه ان شاء الله تعالى اولى الآراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي
النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم
بالعقاب ولا امن نفي وجود هذين الجهتين في الفعل فاذا يريد من هذا النفي ان رادة عدمها اي الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال
والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي
كون هذين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بل الحكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين
الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله
على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرايع الاخر وهل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز بل نقول انه
كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن درك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة
المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في بعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان
يوافق الاشعري ان هاتين الجهتين في الفعل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الافعال
وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب فاذا
كان النزاع بين الفريقين مرتفعا فخفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجا عن محل النزاع فقد
بينا مرارا انه اختيار الفرار على القرار وانما الثبوتي الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا للبعض
لبعض قرائنه وعليه المولى الفاضل ملا محمد البهني الشتري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع لان المدرك
للحكم اما الشرع والعقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته
المتعلقة بما قال لو اي المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في هذا المقام مما
سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد او النقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم ثم تقسيم لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة او المفسدة والنقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديد
اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح
لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرايع فهو كذب على الشرايع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان حرمة امور خمسة خالف في بعضها اهل
السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرايع الخمسة لورده لحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاد تصيير الخمر حراما في بعض الشرايع بعد ما كان حلالا في بعض اخر
فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرايع السابقة انما يلزم الانقلاب لذاتي لو علق الحكم بتحريمه لو قلنا بان الحسن في الافعال
وقبحها الذاتيان واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذاتي ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررناه ان ما ادعاه الناصب
من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

البالغة

البالغة الطاغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية
ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة
لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية
بذلك فان من فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او
داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه
فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه تعالى
وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح
ولم يعلموا ان خالق القبيح ليس بفاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسألة خلق الاعمال انتهى
واقول قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا في مقابلة
قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود وبقي الكلام
في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد
عرفت بطلانه مع منا فانه لما صرح به سابقا في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة واما قوله ان خالق القبيح ليس بفاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه ففيه انه
مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء
لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا
نعلم حينئذ نبوة نبينا محمد ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة
محمد صلى الله عليه واله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران في الخلود
في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به بجزم ما ماخوذ من المعجزة
وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكاذبين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله
لم يظهر المعجزة على يد الكذاب فيفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه
وما ذكره من الطامات التنفير فهو الجري على عادته في المزخرفات الترهات انتهى **واقول** قد عرفت ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدمة عن اساسها مع
ذلك لا يجدي جريانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق
الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا يقبح بالنسبة اليه فليجز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة
اليه وبعبارة اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة
فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويتوهم الناس قد ثبت ان مسيلمة الكذاب
ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي الناس كلامهم هذا تصديق له فلا بد من يلي فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقولون
بتصديقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فمنطق الاشجار والاحجار بتصديقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فلو ان محمدا صلى الله عليه واله قال لا
نبي بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة
وقد صدقهم الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده
الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القران العزيز
فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالاتباع الخروج عن ملة الاسلام فليتبع الجاهل والعاقل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال
وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان كل ما يفهم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة
مذهبهم المصرح به في كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكره من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم
على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصوغ عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ولو رد عليه الاعتراضات وليس

من المسلمين قائلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل والعجب انه لا يخاف ان يلزم الله
تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وذلك لان مذهبه ادون من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يحصى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون **واقول** نعم الاشاعرة يقولون انه
تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى انما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فهذا مر انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الآيات انما هي حجة على من جوز الظلم في الحكم
على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر
عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما
مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخلق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وعنه ان حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضاربية والآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعم من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يبقى
له ذلك فخلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع
احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مقابلته مع الضارب والآكل اتصافه فيما
نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعم بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد فالله تعالى مسود زيد لا اسود غاية ما في الباب عدم اطلاقه عليه تعالى
لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه الا يرى ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به الا ان نقول
عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب مقتضى اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السما لما امكن لهم الخلاص عما مر من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا
بشيء من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم
متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال احد من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف يحارب السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف مبنيا
على الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان والشيطان ليميز الخبيث كالناصب واضرابه من الطيب فنطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا و
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في
تخليته سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم عن ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين
ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن في ذلك تنافي التكليف المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تعالى عن المشية القطعية التي يسميه اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا او لا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخر فاعل الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست علة للشر فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما تظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم لحق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد زيد فلو كان القائل عليه بكونه اسود لا الفاعل عليه لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه سنه

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة
موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا
يفعل وهو طبيع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يفعل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا ويصيبوا والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشر في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي ح فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا
يبالي ما عرف مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما يزداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الاموال الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه وتجبره في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع عنه
ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل له الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الآثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد
فيه فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس في فمه ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه الى ذلك تعالى وتقدس المحصل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجبت الاستعاذة منه لانه
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان يجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين او الدخول في زمرة الضالين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير المدعى شيئا ولا احد منهم ينسب الله بالقبح
العقلي والاشاعرة ينسبونه الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **واقول** قد بينا آنفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاشياء التي لا يسمونها والخبائث التي لا يسمونها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم آه ففيه اشتباه وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح التي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواط والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفع اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل وتنبه على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الاطفال و
او عبدا للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وابليس و
ذريته وتبعته واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمودة وعلتها وهو العشق مذموم من حيث انها البهيمية سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الجمالية محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العدم وهكذا جميع صور المرام فان لكل منه وجها الى حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جنايات المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بجعلهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا

في غير محل النزاع

ما اراده الله وانه لا قدرة على للكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى توك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم يعاقبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجود ومخلوق لشيء لا محيد له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي وعيد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرء مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل العدل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء اخذلهم الله تعالى شعر سالت المخنث عن فعله علام تخنثت يا ماذق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال ولجلج في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل يحيل على ربهم وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الثواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد للقبائح والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده وانقطاع تاثير الله تعالى اليه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة تامة في وجود اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لو جواسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا وقريبا لفعله اسند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل واجد الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القران العزيز التي بعضها تدل على استناد الافعال اليه تعالى وبعضها الى استناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في حصول الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوايف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ودلايل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محال لانه يلزم ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى **واقول** لا يستتر ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال ولا ظن بهم الكمال لا مطلقا وقد ابدنا ذلك هناك بكلام بعض المناهين ونشد عضده ههنا بكلام بعض المحققين حيث قال قلت ولهو مصنف مسالك الافهام قالت الفلاسفة ان واجب الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لمن ينبغي لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلته لذلك افاضة بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومتاجرا او مستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه وتقدس عطائه عن قصد شيء من ذلك لهذا انزه افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا حتى قصد فاضة الكمال لاجل الكمال او لا ظهار الكمال فانه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدلايل وفيه نظر اذ لا يلزم من قوله لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مستكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا متجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع الكمالات من الازل الى الابد ولا سيما الكمالات لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه باثار المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض

عايد اليه

عايد اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض اما عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل ولو تم عود الغرض الى الغير يفيد استكماله بالغير وهنا وانه بالنسبة اليه تعالى في الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس وامثالها لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى يعني انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه نفعا فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم بزيارة العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره اقول ان يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ومنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا لا قبله فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عاريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عاريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فيحتاج ايجاده الحادث الى اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى غيره مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد الغرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا ويمكن ان يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام الى الفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني للغير لا اصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل علم فعلي هذا انما يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوزون بار اوصاف الثمانية وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس هيهنا الا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من قبيل علة لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا نم بل ان الغرض علة لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالعرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عادة بالكمال ان لنا سبب على ما ذكر احراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية القياس وهي فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بان لا يخلو شيء من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض في البعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وبالانس خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف ولام الحد الى على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان النقص فاذا اندفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب الذي لا يعتريه خطأ ولا ضلال لكن الاشعري قد بنى على اشالك المحال لقلة شعوره وتورط في مخالفة اهل الاعتزال طمعا بذلك لتعظيم شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم اضغاثه من الاغاليط والتنبيهات الوقوع الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرد الا بعد طي مراتب النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالته التي الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث قال الكلام فيها من

تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال العلم انه رضي الله عنه قد برء عن عقيدته بمجرد
اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر
الموثر عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له كذلك يدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سماه تحقيقيا فبطلانه ظ لانه مع منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة
يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في العرف وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا موثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر موجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه فهل يجوز ان ينسب ربه جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجواب بمنع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لاقتضاء الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل لغير نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة
اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقيا وكذا الكلام فيما ذكره في
توجيه الاتي من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقيل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة
الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل لا
والمصالح تترتب على افعاله من غير تخصيص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المط
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معاون لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه فخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغايات المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى واقول
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة
لله تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم
العبث كما مر ايضا واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه

ما ذكرناه آنفا من انا لا نم ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفة الفاعلية الى مخلوق به اتفاقا على انا قد ذكرنا
ما يدفع ذلك بوجه اخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واحتياجه اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة
انما تتم بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحديهما لا
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذه المعجزة بكون نسبة النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه فانه في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذلك ههنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حينئذ لان الله تعالى
خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني ادم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطل
المقدمة الثانية ايضا فهذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الرديئة والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه واله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عجبت عنهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلثة ولا يعذر المقلد نفسه بان هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بنفسيا ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعتقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفائدة
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفترى عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من غير فهمهم لكلامهم وتاملهم في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدتهم على الخبار دما تنزه به الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق كذب بل في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيحمل على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق والاشاعرة كانوا بعده فكيف فذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كونه كذاب مثل
كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى **واقول** قد تورد ما نهق به الناصب الحمار المهذار من الترديد بتشقيه وبينا كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعي باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدتهم اه ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم ينبهوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجرأة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فلما اصروا وافضى بهم الى انكار جميع الانبياء صح ما قاله انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من
تاخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق لتصحيح الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص واحد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول الصادق حيث عدهم الثلثة
المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المستترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق ع
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان مبدأ ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي باكثر من مائتي سنة ولا يخفى ان خصوص شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم
المعهود من اغدا الشهود على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى
قد نص صريحا في عدة مواضع من القران انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا

وكانوا يعبدون وقال الله تعالى ولنبلوا اخباركم والايات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب
ربه وينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب يلقاه حين قال ولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير وهذا كلام الله تعالى على لسان
النذير وها بينت الادلة العقلية المسندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا
من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعتذر بقصر العمر فهو طويل على المتفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم المرشد
فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه
كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثا له على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية و
الحكمة لا على الغرض انتهى **واقول** قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض المنقصة مردود ولا يصلح بل عقلا لتأويل النصوص في الثواب
ابقاءها على ظواهرها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ان يعذب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه وآله باعظم انواع العذاب ويثيب
اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا
لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا
تجردا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب او العقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى ويخشى عقابه ان يعتقد في
الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض له
منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى البيان
لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل
من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز
التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندك ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا
محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ
الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا تتبعها دواع مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من مرجح يرجح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي يبعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل فهذا الفاعل الاختياري محتاج
في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى
في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج فكيف يجوز الغرض
المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج هذا من الله تعالى فينبغي ان يراد من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكمة الله تعالى وراءها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى **واقول** من العجب انه
يحكم ببطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ
غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا
يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون ذلك الغاية
منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته
الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين **قال المصنف** رفع الله
درجته **المطلب الخامس** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء
وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود
سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والجور
والظلم والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا
القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة كما هو الحق ومن جهة قد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكائن

فيمن يقلده هل يستحق التقليد ام لا ولينظر صح

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظا له ذلك على وجه العلية والغرضية بنا في ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تامل منه

المختار ان يفعل ذلك ان يفعل

بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى
مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمأمور بها منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدلال المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى
بمعنى انه امر قدره الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولم يشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة
لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او
عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقديره اسلامهم وهذا لا يبعد من السفه
محض ورفضه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها
واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبيح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو مما عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا
والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى **واقول** لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيره غالبا
على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى
التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للتعمية من طوائف الشيعة وكونه متوهما للاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد
فتذكره وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد
التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق ان الفرق
بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه اياه بالترديد الا انه حرف عن
شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا وكره
هذا من ذاك مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة وطلبه
يقال انه رضي بتزويجه اياه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ فوهنه
اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجيء بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق
القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة
به فهو مخالف لمذهب الاشعري الذي في التعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لما
بقوله اذ لا قبيح بالنسبة اليه ثم لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا نظم وجه التعليل فلا المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان في كلامه كله
خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا امر من الصفة المخصصة ونقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة
القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الاية مع ان العقلاء
يذمون من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق ارادته **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر لا غير الارادة فالمريد
هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى واقول
قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب تقديرا وتمويها وتمويهاته ومع ذلك
لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد ونهى
عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل
ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به وليس كذلك لان الممتحن يقيد هل يطيعه ام لا فقد يأمر ولا يريد منه الفعل الا ان الصادر منه امر حقيقة فلانه
اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده ولما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر الا بذلك الامر
واقول قد سبق ان تلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان
لا يكفي في خصوص حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك المأمور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر
انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة
وبطلانه ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من
الايات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد

به الرضا والاسترسال ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اريد به من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى واقول قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطفه الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطافي والراسب

او مبدأ الترجيح

قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فحينئذ يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما انتهى **واقول** ان الناصب لم يفهم ان مراد المص قدس سره من الداعي ماذا فان مراد المص بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على الخلاف فيما بين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المص انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المص ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا لزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصدار بعض تلك الموجودات وهي القبايح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يمس كلام الناصب مقابلا لكلام المص اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل مرتبط بكلام المص فنحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما مر تقريره آنفا

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب السادس** في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبايح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبايح فتكون القبايح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبايح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبايح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خالق القبيح ليس فاعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فتكون القبايح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبايح مقتضيات القضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه خرق اجماع انتهى **واقول** نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان ان خالق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي لنا مل على بطلانه ونزيد على ذلك هيهنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله لعبده شيئا او رضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وهذا لبعض المتاخرين هيهنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده لا بمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذه لا يضر فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعائب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل

في بيان معنى القضاء والقدر

فان قيل ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله اذ لا وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سواي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها

اقواتها

اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم اياها جميعها فاو وهذا الالزام امر وليس بالجاء ولا اجبار وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وقدره بمعنى انه لا تفاوت فيها ولا اخلال وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يفعله ويمتحن به العبد من المرض والاسقام والشدة والآلام ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده للحكمة البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال اعز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما ناله من الطاعة والشر هو الحوادث والشر ضد ذلك ويسمى شرا لما على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به ويحتم ترك انكاره لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به وبه علمنا انه ليس من قضائه وقدره ومما يؤيد هذه المعاني ويؤسس هذه المباني ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فيراد به التأويل فتامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث على منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كمال التبيين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امر امير المؤمنين عليه السلام بهذا السير انما كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره موافق لامر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية متضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله عليه السلام هو الامر من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله عليه السلام لعلك ظننت قضاء لازما الخ يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر عنه فافهم وعند ذلك يندفع التامل في التأويل والحمد لله الذي هدانا لهذا والصلوة على محمد سيد الورى وآله الاعلام الهدى

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب السابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له تعالى ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قيل له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك لقابل بالتكذيب وتبرأ عن هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما ينزه هو عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو معذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عبدا بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنه يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملك لك والمالك يتصرف فيهم كيف شاء فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما سنذكره ونعلم بعد هذا في مبحث خلق الاعمال انشاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان للعبد في الافعال الكاسب مباشرة والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما يشعر به كلامه انتهى **أقول** انه تعالى في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عبادك وعبيدك فهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الاية حيث خاطب الله تعالى عيسى بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب والافعال المخلوقة ليست من هذه الاعراض آه مخصوص بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا يتفاوت الافعال في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به المعنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور الفعل المعصية من العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**

رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له عليه ولا طاقة له سواء بطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا بما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي انه لا يقع ثم وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه يقبح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن بالطيران الى السماء وامثاله يعد في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فجوز الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا من المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي والمعتزلة يمنعونها لقبح العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره ويجوز العقل لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوعي انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المصنف ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا المذهب لا يليق بمذهب شيخنا الا انه لازم له من وجهين آخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والآخر ان القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فيقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء آه يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر آه مما ذكره صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان

الوقوع بجوازه وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانا ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل وعدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال المخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كليا لكون التكاليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المصنف قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما في لوازم ايمان ابي لهب في كونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب لدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون ونراهم يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار على ما قال الشيخ الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعين كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعل قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وقع في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخنا الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتغييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يريد الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي صلى الله عليه وسلم وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريد انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي صلى الله عليه وسلم اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله تخالف قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره

بواسطة المباشرة كما سبق انتهى **اقول** الامر انه تعالى في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم
يقل عبادا لك وعبيدك فهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم مسئلة الاية
حيث خاطب الله تعالى عيسى بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول
ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال
المخلوقة ليست من هذه الاعراض اه فمخصوص بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في اتصاف
الافعال ايضا بهذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به
انضمام معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور الفعل المعصية
مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من جهة الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له
عليه ولا طاقة له سواء يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكونه في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال الجبل في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق
ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي اي دل على عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان تكليف الزمن الطيران
الى السماء وامثاله يعده العقل سفها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق
على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل لان القدرة الحادثة
لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له
قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام
القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال
بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه للامكان الذاتي
والمعتزلة يمنعونها لقبح العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا امثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون
الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو
الذي قصد المص ان يتكلم عليه هيهنا فهو الامكان والوقوع كما يدل عليه استناده الاول بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا
المذهب لائق بمذهب شيخنا لازم له من وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرته على القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون
ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء اه يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره
في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر اه مما ذكره
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان

الوقوع

الوقوع بجوازه وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل
المجمع عليه فيكون باطلا بيانا ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا
ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال المخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية
لكون التكاليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان
مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة هيهنا غير منطبق على محل
النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما في لوادي
ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتنافيين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل
النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير من ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة
حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى
هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع
تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان
الائمة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع
تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه
وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه
شرعا وذهب المص الى امتناع الاول وهو المختار على ما قال به الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين
العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعنة كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح
ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم
يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم
قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس
حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهورا
لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وهم
في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخنا الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة
فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال لقد اعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين
الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان
خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي ص موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي ص يريد ما يريده الله تعالى
ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ص يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من
الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي
وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد
النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريد انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا
يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله
مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ص يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي
العصيان والنبي ص اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله تخالف قط
وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر
والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل
جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره

في الحاشية من ان المخلص ان الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي ع ولا يرضى بما لم يقدره فهو المرضي ايضا له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه
ان اراد بتقدير ما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو ممنوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان ارادة الاعلام والتبيين
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم
الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به
الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالف الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله
انا فاعلون واعترض كالاعتراض عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد كما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن
اذا صادفته القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق
غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واستجراء كبير لو تاملوا فيما اخترعوا من كل الابتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم
ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ولهم في
اختيار هذا المذهب طريقان احدهما ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد بفعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيانه ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار
هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه وهذا
محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين
الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لو سلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبته كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول للفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التاثير من سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجري العادة قد
استوفينا في بيان فساده ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب وفيه زيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون
الخ فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا
يريدون به معناه الحقيقي الذي قصده المصنف ههنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال التي نظن صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل
احد وصرف صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل ظني او اقناعي
قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قام عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها منهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العرف يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا ومعتمدا عليهم

[Margin notes: خلق ما لا يرضى به — وغير الاختيارية — بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها]

عندهم

عندهم ولهذا انهم خصه الناصب بالذكر ههنا فهو مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون
خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بالتخاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا
وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان ريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع ولا يلزم
مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على
ذلك حيث قال والحق ان نسبة كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان ريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال
العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان ريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته تستند الى ما ينضم الى الامكان وان ريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع
الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة
لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل اخر للاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي
باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر جودة ما اختاروا
وذلك لانه لو كان اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وحيوته وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شان العبد على راي اهل العدل
فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد ظن الناصب انه اتى بعين الصواب بل كانه وجد تمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين والمصنف ومن وافقهم في هذا
المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احديها علية القدرة والاختيار وتاثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط
منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يتصف به لا انهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانية دليلا عليها
حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره
من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل الخ فمدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل بصورة
الدليل انما هو تنبيهات على المدعى الضروري فلا جعلها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال لم يمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا
يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضروري بل اللازم نسبة المعتزلين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة
الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا شك انه اذا
سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا انتفت تلك القدرة عن الارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تاثير في الفعل غير انها
مقارنة لمحله فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو التاثير وبالجملة
من نصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير
معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار
تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال العبد
متاثر بتاثير قدرته فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ويوضحه ان تعلق القدرة بالفعل الاعلى وجه
التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب مما يخفى لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا
عنده قلنا من اين تعلم وجودها عنده مع ان الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بغير ارادته
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد
مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبقيت اخرى كيفية وجودية في تمة بالفعل موجود عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته
ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادرا على الزنا مثلا
اذا كان معه في داره اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس ان يمنعه من الزنا اذ لم يرتكب الزنا وان ترك مصاحبه الزنا فهذا الشخص الغير المرتكب له العاجز
عن ان يمنع فعله مستحق للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم ولما
ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب فان الفرق بينهما وبين العلم بان القدرة

يستلزم هذا ولا يستلزم طرق العلم فمردود بان هذا انما يتم لو كان الكسب للعبد معنى محصلاً ومعقولاً واما فلو ابرعن فرط التعسف والمحو جبر كما مرّ وسيجيء انشاء الله تعالى نعم يتوجه على العلامة ان الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود هيهنا اثبات مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله ورد المذهب الاشاعرة لا اثبات خصوص المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل عليه مردود ايضا بانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيه يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم ح عدم استقلال قدرته تعالى بل احتياجه الى معاون وشريك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل الخ فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة سابقة فانها لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يدل على ان تلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرائط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك الارادة لجاز وقوع محال اخر وهو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايضا الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس بمذكور في المقدمتين ولا لازما منهما **قال المصنف** رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المص فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها هيهنا انما هو لبيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف فما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد مر ما عليه ثمة وابطلناه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ويعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطي في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل لا تاثير قدرته في الفعل فان ذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد والخلاف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يوجب الفرق ولا انفكاك بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الملازمة فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة وهل

مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرائط المذكور

والحاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى فيه او ناشئة عن ذات العبد لازمة له هو لا ينافي كونه مختارا او المختار ان يكون فعله معللا بارادة لا ان ارادته ايضا باختياره منه

الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد ضرورة اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في التاثير استلزامها الفعل فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا بمحض الفعل لقدرة العبد من غير تاثير منها فيه واما ما نسب الى المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال ان الافعال الصادرة عن غير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المص صريح فيما ذكرنا حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهم الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال كحسن الوجه وقبحه لا بمحالهما وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحساني والاعتراضي فتدبر واما ما ذكره من الترديد ففيه ان الظاهر ان كلام المص مبني على ان الاشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه كما لا يخفى على انه في الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره شارح المواقف والاصحاب من اثبات الحسن العقلي في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تفصيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما نعتبر القدرة فيه فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نفعله ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالق في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان تعلق قدرته وايجاده مقارنا بالفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا هيهنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختيار فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء انتهى **واقول** ستعرف ان ذلك الدليل القطعي شبهة اشبيها نشا عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد تبين فساد القول بالكسب مجملا وسيجيء انشاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية الخ من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد ايضا فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اثبتنا ان العبد فاعل موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المص لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبيح عنه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد عرفت ما فيه فتذكر على ان الكلام هيهنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مس النار لا يطابق الممثل له اصلا مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب في ان المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد بفعل الاحراق فلهذا لا يصح السؤال عنه وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه لا شعور له ولا ارادة لا لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما توهم وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل وتخويف لذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها بالاستقلال الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال الخ مع انه لا ارتباط له بكلام المص قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام ان يفعل ما يورث مشقة عظيمة وبالسياسة ان تركه ففعله بعضهم على ما اردناه وتركه بعضهم مستقلا عما طلبناه به تماما كنا مانعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا يحكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض

عبيدنا ابتداءً او امرنا بعضًا اخر بخدمة شاقة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلمًا واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يستقل العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة وصح السؤال لكونه ظلمًا على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد يكون دواعي العبد الى الفعل اه مدخول بان الانسان مجبور على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا احتياج لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي لدعوتهم اليه كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضًا اضطرارية لجريان دليله بعينه فما لزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلمه على ما زعمتم فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد ذكر ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال اجد الخالق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت للراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملاً على المستراح كان ناقصًا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عمل المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لا يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين في التصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدًا وبعضه مستراحًا هل يقال هو ظلم فكذلك التصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى يحسب الخلق مخترعًا منه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه الا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملاً ويستاجر على العمل رجالاً او يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئًا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرف منه عدلاً لا جورًا وظلمًا كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف خذ هذا التحقيق ولا تعد عن هذا انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويهات الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معنى العدل فالاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلاً انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما عرفت والعدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بوجود الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلاً في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلاً واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون بل يفترون بعض النواصب القدرية وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نسلم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل لان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه تعالى وانما يقبح الاشياء قبحًا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة لسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجد عمرو بن العاص ههنا شريكًا مع ابي موسى في الدعاء رضي الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه عدوًا لامير المؤمنين والا لوجه اليه السلام والتحية انتهى واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكيف فانما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والمعتزلة لا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهم الناصب فانما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت ونوع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلاً فيها وايضًا الكلام في دعويهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبه الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه العقل لانهم عبيد وعليه نفقتهم من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلاً ولا شرعًا ان يعطيهم سوى ذلك مما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئًا انه لم يعطهم شيئًا اصلاً لا الاجرة ولا القوت واللباس فمنعهم كان ظلمًا وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلاً كما ادعاه اهل العدل واما تعليله كون ذلك ظلمًا بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلمًا انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنا ينبغي لاصحاب الناصب تقديم مصرعا ما سوا ابا التحقيق وان كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها

وقد يجاب عن هذا بان عذاب العبد ومعاقبته انما هو للكسب لا للايجاد فلا يلزم الظلم وفيه انه ان لم يكن للعبد فيها تاثير فالظلم لازم وان كان له تاثير في شيء سواء سمي كسبًا او غيره فيكون العبد موجدًا وهو المطلوب نور الله مرقده منه

المراد من التنوير قوله الا ترى ١٠١

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته فانا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سمًا انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصًا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرضى العاقل لنفسه هذا مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلاً كما في سائر العادات التي يجوز عدم وقوعها عقلاً ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرًا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز انما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلاً مر عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها فان العقل الصحيح يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابًا ودفعًا لما ذكره المصنف واما ما ذكره بقوله فانا كثيرًا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به انا كثيرًا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرًا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما نفيناه بالضرورة بعينه وذلك لان افعالنا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقتضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقتضي بان هذه الارادة موثرة خالقة للفعل والعجب من هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقعوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال ووقعوا في خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس من جهله بعجيب ويدفع تعجبه ما ذكرناه سابقًا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل او الترك لكن تعلقه بالترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان منشأ العبد وهلم جرا والتسلسل في الامور الاعتبارية مما لا ابا بارتكابه وكان لهذا قال شارح المقاصد المحققون مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلاً لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرًا في التعيين والترجيح كما توهم الناصب الحائر وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على عشرين وبعضها يزيد على العشرة ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من كتاب الله فمخالفة المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو الانسب الاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي لئلا يدفع عنها احتمال انها مخالفة لمذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واوله مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة

وهذا الرجل اخذ تلك الايات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يلتفت الى ما ذكره الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعكسه ما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في معركة حرب كانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذ تلك السهام من بطون الصحابة ومن صدورهم واتخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل من عجائب امره فانه استدل في غير محل النزاع فانا لا ننكر للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار اسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فيقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق الم تقرأ هذا الرجل اخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى **واقول** نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المقصد من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا مثله وبنوا عليه الحكم بتعذر النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كلما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من التعجب فليس من جهله بعجيب بعد ما انه لما ادعى المص نصوصية تلك الايات على مطلوبه ومعنى نقد به تسليم ان الرازي ذكر لها تاويلا كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التاويل ما قيل ان يوم التاويل ليل الكيل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف للايات الناصة على الافعال عن غير ما انزلت فيه واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران المبين عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما ادعى ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على مذهب الخصم نصولا وسهاما الهم اسنة ونصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك للطائفة بل الخصم نصولا وانهم جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل السنة كانوا اولي نصوص تلك الايات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فمثل المص في ذلك مثل قوم من الاقوياء الرماة الحفيظهم من بعيد تقابلهم من الحق الشديد جماعة كان فيهم لكن الضعف في النزع وسهامهم خالية عن الاثر والدفع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب فالتقط من الاقوياء من كان له من الرماية سهم واقر تلك السهام القاصرة ورماها من تلك الجماعة المجتمعي الخاسر حتى قتل تلك السهام الجماهم والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن اصولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الخ ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلين له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا او كاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يغني في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوب الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها فخالف العرف ونحو اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا لا يخرجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب هذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير اه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره نفيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يدك لا يد غيرك وقولك لا تو سوال يعني انت فعلت بالتك لا بتك التي ان تفعل احد بجارحة واما قوله صرح الله بالكسب في الاية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى ما عرفته من ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة

اخرى

انتساب الفعل بالطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القران من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مدح المؤمن وذم الكافر يكون لانهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك لحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان الايات ليس دليلا لمذهبه انتهى **واقول** فيه ان القول بسببية المحل والاتصاف الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ويبنيه عليه بان افعال العباد انما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والقرائن الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة فرقا في المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هنا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينبغي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المص لا استشهاد بمدح نحو اللؤلؤ ليكون خارجا عن المبحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء والايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد فهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واضرابها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء انما ذا بنسبة وباي شيء بنسبته فنسبته لاختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا ان يكون كل مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق وانى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما يفهم ذلك الاعرابي الجاف الجلي لا المعنى من كلام الله انتهى **واقول** قد مر مرارا ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب باطل بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوق الله تفاوتا واختلافا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القران ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والانتظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيشابوري وروض الجنان ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع وقوله لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة قلنا منع كونهما منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق اه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معا منفادة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون تلك الاشياء حقا لان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحبا كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله وانى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرته المرموزة ونصوصه عن ادراك واضحات المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره لا يلائم هو ومضمون كلام المص او يدفعه ويمنعه

ولابد ان يذهب باسره وبارئ شئ يشتغل او ينطفي نيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما اتاه ابن روزبهان من المجاهرة بالباطل ومعاضتهم الحق جاعلًا ما يكون من الكلام
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع
العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائج ومنه
ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله
عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال
الصاحب عجبًا كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق
فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون
عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى
اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين
المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب فان كان
عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر
واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير والخلق
وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل
هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا في
الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسردها على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات ولبس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال الكلام شعر كلام مثل هذا
كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقع انتهى **واقول** قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها
لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في توبيخهم على فعلهم وقد سبق ان ما ظنه لزوم مثله للعدلية في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم
وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشدقا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من
الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للتهرب
عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اعجابه ثم ما ذكره من انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله
شيعيا اماميا بالغا في التصلب نشأ في حجر التشيع وارضع من لبانه على رغم انف الناصب وصححه كما حققه ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر المشعر
بان زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف وليتأمل الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بيناه والكلام المنقول عن الصاحب
الذي جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يبقى من الله تعالى ولا يستحيي
من الناس لا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا عجب ان الحق ينكره
الجهول لا سيما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل
فاذا تصوره يعود صديقا **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم
قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن
شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف فيه
بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة له او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير
نافع له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا
الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب هذا باطل الا ترى
قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب
وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منهم
عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل لنظهر عليه الحق انتهى **واقول** قد مر بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا محصل
وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى آه ففيه ان صريح الآية اعتقادهم ان
مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك دنيا او غيره مفهوم من لفظ الشرك وانما هو من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعلية الشرك وجميع افعال العباد
مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف فالعدول عن جعل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه

دنياهم

دنياهم والآية صريحة في ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قال لا تحقيق للكسب فيه يحصل تحقيقه للعقل
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وقد اورد عليه ان المتبادر المطلق عن مهيته انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من متعلقي التمايز
مقدورتين بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الآية الاولى لما فرق بينها وبين الآية الثانية فدفعه هين والفرق بين لان المراد
بالمشية في الآية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك فحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم
شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فان تركتم لسوء اختياركم الشرك وتركتم
التوحيد المراد بالمشية في الآية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الآية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الآيتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى
ونظير هذه الآية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس**
في الآيات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وآمنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا ههنا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الامر للعباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه باعث على الاقبال للعبد الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى **واقول** قد سبق ان العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية سفسطة
لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحسن في ذلك التصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم بل ويحكم بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر وسيجيء دفعه بابطال الكسب بمعنى كان ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** الآيات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي
كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف
حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعاذة والاستعانة ولو كان الامر كما ذكره للزم ان ينسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الخالق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخالق الى الكسب مدفوع بان هذه الارادة ان كان بالجبر يلزم
ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة عن الله تعالى فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن**
الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح
رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا لانه المتنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى **واقول** يتوجه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فاضحة بذلك الظاهر وقد مر مرارا ان احتمال الكسب من
الهذيان والفساد فما بقي لهم الا العناد **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة ظاهر ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله لهم
يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما حكم به
بديهة العقول السليمة والبراهين العقلية لا يظهر خلافه في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الآية لا تدل على ارادة

ما اخترعوه من الكسب الذي لا محصل له لظهور ان الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو كذلك طالب الماء من خطوط الفناء **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** الآيات التي ذكرها الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا وقال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال الصالحة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواه
انتهى **واقول** قد مر ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى
بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا ووصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حيث قالوا النعل بالنعل والقذة بالقذة كما
سبق **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فما عذر رؤسائهم وفضلائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف كتم هذه النصوص وبدلتموها ورددتم ظهرها بالإباء اطلبنا الحق الذي ناو
اثرناها على الآخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف كتمتم هذه الآيات وقد
جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا آبائنا وعلمائنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة البالغة فهل
يقبل عذر هذين الفريقين وهل ينبغي كلام الفريقين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد
علمت في كل الفصول من سند الادلة بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويتبجح باثباتها ثم يقول ما عذر علمائهم
وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيامة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة
فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك النصرة فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا بان
نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته صلى الله عليه وآله السواد الاعظم كانوا اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانوا يخفون مذهبهم ويتمونه التقية ويهربون من كل ما هو الى شاهق لو نسب اليهم انهم
معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى **واقول** قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهمه
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبنا في
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكروا فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في
تقرير عذر علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يمكن ان يقول الله تعالى في ذلك يقول لهم كيف يصح ادعاكم انه لا خالق في الوجود سواي وانا خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة والكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شاء فان اريد به انواع واصناف من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصحيح ولكن
لا يفيده وان اراد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح منزه بذلك على وجوه ضراعتهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لهم رد ذلك من ابن علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان
خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون
واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم اعظم ما تركه النبي صلى الله عليه وآله في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث الثقلين المشهور بان احدهما اعظم
من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرتا اعين المؤمنين ونورا ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على رأس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان
يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه وبهذا
في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الطلب من
الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور

الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلبه منه ونلطف في الزجر ونعد ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن
مباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فخالف
الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى **واقول** لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال الصدور عن غيره
يكون سفسطة وانكارا للمحسوس وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ذلك امر النقل فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب
ولا يصح ذلك الا اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال له افعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به بل كان مريضا او سبب آخر ثم امر غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان بديهة
العقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل صدورا عنه موجدا اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **واقول** قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي زعم به الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء ابيتم او لا ويحصل من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة ايضا
لا محالة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان نقول العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب
اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فمتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده وما جاء عن احكام الآخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من
القبائح فيزول الثقة بالشرايع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستحق به لذلك
عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى
عمانا عنه وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل استند
باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذه الظرفاء مضحكة لهم فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلان حصر حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة بوجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرنا واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة كان النسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله واين بينهم هذا
من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات تعد هذيانات لا يتفوه بها الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا ولجئنا في محاله وجواب هذا وما ذكره بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي وبما جرى من عادة الله تعالى انه لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة
كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى **واقول** يناسب ما اظهره الناصب من الضحك على
المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وسريه الان سر قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المصنف حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالب بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المصنف افعالنا مع ان استعماله القياس الغائب على الشاهد ظاهر في على

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب من الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم وبهذا ظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة آه وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل بهذا ينقض الكلام كاستدلال الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الجاهل فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه تعالى صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة آه ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لكن لم يعبأ بها بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرد ان الشرح وقع على غير ترتيب المتن فلا لوم على المصنف قدس سره كما لا يخفى على نجباء الفهم من معانيها فما على اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله ولا يفهم هذه آه مردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من تمرن في ادنى درجة من العلوم يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المص بذلك ايضا في عنوان الدعوى وفي اثنائها اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمله ههنا لما لاختصاره على النتيجة والشباب ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجمود على ما لا يليق الا بالحمار والجماد واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المص وبني فيه على العلم العادي وعلى انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فقد مر فيهما مرارا ما يغني عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات اني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محدث ورد انه ماش من عد هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود لكن لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبح والشر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى **واقول** قد مر مرارا بيان قبح ما قاله من انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من تنوير المظلم عين ما نقلنا سابقا عن شارح العقائد بتوجيه عليه ما اوردنا ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام ووصفها به عندنا انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سود الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد وموجده وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا او يتصف زيد الذي هو المسول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جلي بحسب الصدور وعدمه فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيح واورده نقضا على اهل العدل فقد عرضنا مرارا دفعه بابداء الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم اتصاف الله تعالى بالسفه والجهل تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لهذه الافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاكم بالسفه نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء كالسب والشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى فيما في فعل العبد والمتصف بالفعل لا الخالق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم اتصافه تعالى بالسفه نعوذ بالله من هذا لان لله تعالى في خلقه غرضا في الازل استحقاق الشاتم له والساب والمراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى **واقول** ان ما اعترف الناصب الشقي من ذلك

التمرغ التقلب في التراب وقد يقال لمطلق التقلب

والعبث

القبائح

كانكار

كانكار الشيطان ظالما لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشر وكما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرنا فساد ذلك الا ان ما ذكره الناصب ههنا كلها سفه وخرافة واسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط جاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد لو وقع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صلحه بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** المختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه عن شوائب النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا ثمة على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا مما يجوز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك فائدة قطعية يقينية فيما نحن فيه من تحرير العقيدة الدينية وبما قررناه ظهر ان ما ادعاه المص عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستبعاد الناصب ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غايته دخول الشقي النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد باشياء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك باشياء ليس بظلم والله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله تعالى والشيطان مضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين لزم هذا انتهى **واقول** قد مر مرارا ويجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خالق الكفر قبيح ومن العجائب استدلاله على عدم قبح الكفر بان غايته دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يعجز احد عن مثلها اذا فقد الحياء وخلى النفس عن الوهم واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان لم نقر انكا على الوجه الحسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية آه ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى بلا مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوا مهربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فان الله تعالى متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم المحذور انتهى **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكر مرارا في اثناء الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى الذي ارادوه منه صالحا واثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك ايضا فنعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الاعتراض من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية بلفظ النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تع ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم ايضا بادخاله النار فان الله تع يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر وبجهه واختاره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه عليه ولو كان الواجب على الله تع ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسندة لا اثر لها ومن خرافات انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول وغير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم ايضا بادخاله النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة اه فمع تصريح المص بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظر عن تعمق كلام السابق من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما بتوا اي فيه من الفساد ليس سوى ما اسنده هو بقوله فان قال الخ والجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المنهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تع ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فدليل على سوء فهمه وبعده عن رتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشئ وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشئ المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تع للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تع انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تع بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المسلم بديهة وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يدخل بالنار مع كفره لانه للنعم بل قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تع عليه نعمة اه وذلك لا يستلزم شمول جميع النعم الشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ان ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تع ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تع على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تع منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا في حقه معتدة بها فلا يلزم عدم كونه تع منعما عليه اصلا كما توهمه الناصب اولى بسبب العذاب لو اصاب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يصح وصف الله تع بانه ظالم وجائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شئ من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشئ غير فاعله ومباشره فالفعل قد يطلق ويراد به الخالق كما يقال الله فاعل كل شئ وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشئ لا يكون موصوفا بذلك الشئ الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا قران ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشئ لا يكون موصوفا بذلك الشئ الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي اسند المص عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه هيهنا ان نفيه لكون الخالق للشئ موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده للصفة معنى سوى الخلق يتحتم عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تع عما يفعله العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تع كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثر فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون في الطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صار عنهم جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تع خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع العطشان والزيارة في الغاية مع تمكنه من الاكل وتمكن يجوز ان ينقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على دفع بنيته وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تع جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها وجاز حدوثها عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكره انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون في الطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقال لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تع باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

رسب في الماء رسوبا اى ذهب سفلا قاموس

واقول

واقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المص دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب **قال المص** رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تع جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه تع لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى **واقول** قد بينا ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجي في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد فان قبح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تع او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل من واحد منهما والاول هو المط والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل في الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تع اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز استناد الاثر اليه جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص التي نزه الله تع نفسه عنها وتبرا منها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخالق يصدر من الله تع والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص فنقول ان غرضه بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تع وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق لفعل الرب هذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك انتهى **واقول** قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هو احد معاني الكسب على راي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخالق بالله تع فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا ان العباد انفسهم من مخلوقاته تع وان قدرتهم وتمكينهم منه تع وان ما يختص بخلقه تع له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تع في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القران العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تع فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا الشخص توبة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تع فلو كان الكفر بقضاء الله تع لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تع فلا يكون من خلقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق جواب كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تع وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شئ وعمل العبد شئ فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظ منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تع فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافر ومن الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شئ والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تع اثبت لنفسه شركاء في الخلق وكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تع واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون **واقول**

قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضائه وقدره فمردود بان الايات التي استدل بها المص من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الايات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما تخلف الادلة العقلية للاشاعرة وقد تمت الادلة العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات بمطابقتها العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها المخالفة اياه واما ما ذكره في تأويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من التأويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تأويلات ملاحدة الصوفية واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى آه فهذه ازمة اخرى خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القائلين بالمعاني المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمي باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشابهة التي توهم الناصب لقول خلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب الحادي عشر في نقض شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكرهما ونبين الالتزامهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلعم **الاول** لو كان العبد فاعلا للشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حال الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع حالة الكفاية لحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في اخر فترجيح احد الوقتين باحد الاثرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب لو وقع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل المذهب هو دليل صحيح بجميع مقدماته كما سنراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليفات لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لعلمه فيما وصل الينا من كتب فخر الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جري منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا بجميع مقدماته لكن عندنا دليل يدل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن تمام ذلك الدليل الحائر في ذلك يسمى به نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما نمه من دعوى لزوم الاشاعرة بلزوم مثله لاهل العدل في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى انما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد ان ما ذكره فلدلالته او فلقوته اوضحا على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن الغدر فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لهذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى **واقول** ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

الدواعي

الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا ممكنا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد ايضا من المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون آه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد ومما اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التأمل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل من حيث اختر ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل فيوجد المؤثر والعكس فيعدمه ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت ثم ينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى **واقول** انه صرح المص بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك لتعجيز الاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين او الحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره ابتنى في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا تتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقرير ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع الاوقات على العدم فيه ولم يلزم عن البين الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض الاوقات على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذاك تأمل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لم لا يجوز ان يوقع القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين ومثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح المرجح والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل في مبنا مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تضاد اقوالهم وتعاندها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا بالذات فقال قائل رجحت احدهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهايم ولهذا تراه ينفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجايع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل في مبنا مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين آه فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافيها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلي الذي عاث بسرقة الحطب من شاطئ الفرات حسبت هذا الكلام حطب بستان وكيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يخصصها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا سيف الدين الابهري الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب ذلك فيها ومن العجائب ان الناصب شتم القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البله خلفه من امامه ويؤيد ذلك نسبة الحديث الذي وضعه المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر و مليف الى ما نقل عن بهلول انه رد ذلك بانه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيب لانه كان رافضيا مجنونا لا يبصر كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلم مع روايتهم عن النبي انه قال ضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يقولون يجوزهم بعد نبيهم تعم كل الانبياء والاولياء المطيعين واكراهه للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاسناد الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما قصد من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضدين لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو بناء النقض برد القول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره سابقا من انه دليل صحيح بجميع مقدماته فاما نعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النطق ومدركي المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد وان القياس ان كان فاسد المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المص انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا فهذا ان كلام المص هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق من الترديد ايرادا واقعيا او مطابقا للمذهب المستدل به بل يكفي فيه الغرض لان الغرض من الترديد حصر الشقوق لاتمام الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول لي اذن معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المهان الزبال في اصبهان انه لما اعتاد اصلاح نشاء زرع شعير بحمل الزبل من المزابل واشتغاله في اصول السنابل حاول اصلاح ما زرعه شيخه في خبيث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة فمه وبالوعة ضميره وقد قيل **شعر** ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الاجام المضلة والمظلة وانما يناسب ذلك لحمالة الحطب التي هي من امهات بعض خلفاء الناصب بخليفة حمال الحطب من سواد المدينة لاضرام النار في باب صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب ودفع عنه الامان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان بما حصل طرده من ايران واماتته في النيران اعني مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر ووفقنا لدفع شره الذي اورثه لاهل النهر اعني لنسخ كتابه الذي يشهد على امره بالعمه ما لا يخفى وقفه على علماء الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتأخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي مبحثا للتكليف والبعثة وهذه صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد

وانه يبطل

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمكم في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم منه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجود الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور وربما نستعلم وجواب الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالوجودات التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك مرارا ولوضح فلانيا ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا به لذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان لا نعني بالتبعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل انها موازنة في التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا لتصيره قليل فتوى لورود ما قسناه عليه فافهم وبما قررناه من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المص سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم لخلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وبعد ذلك الوجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار صفة القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة المحيلة للطرف الاخر كما في الوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه اذا كان رجل حمال مثلا تعيشه في كل يوم ان ياخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه يفعل ذلك بطيبة قلبه دائما ولم يقع اجبار السلطان له في ذلك الفعل مع ظهور انه لم تمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الوجوب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في ذلك الفعل المحرم تدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتحل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطالة بحثه لئلا يظهر انتحاله لكل احد بل افسده حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع اخر تركناه على ذوي الافهام لضيق المقام **قال المصنف** رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما اتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في
او وقع النساوي من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في خلق العبد انتهى
كما ابدوا ورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لا امكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقر يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض واقول هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصبة المخالفة لذوي الالباب وقد رده
سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق
الذي كونه في المدلول مع الاشتراك في الدليل يدل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف
ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين
قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجوب لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد تعلقا معنويا فمع انه يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق
اخر قلنا ثم ايضا لا احتياج وجوده في ذلك الوقت الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقلنا انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه
لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على
هذا النقد يكان محتاجا الى الحضور لذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره
نقض شبيه معارضة بجهله باداب البحث فيه ان قضية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح اخر من ادب المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره استاذ المصنف رحمه الله في شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
البشارات قال المصنف رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علمه الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته واختياره
في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين ان صحا لزم في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروجه تعالى
عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة
هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر
هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبجح به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال قائل اذا وجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما
عما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مفارق لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق
الموجود وكل واحد من الصفات الثلاث يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تنافي صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة
فان العلم القديم يقتضي سلبها ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب فتامل فان
هذا الجواب دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكر من لزوم الكفر من طاماته وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف رايه وكثرة
تعصبه ينزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهد ذلك الفسق انتهى واقول من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فلو كان
صاحب المواقف ذكر ذلك الدليل لابد ان لا يكون ذلك النقض من خواص المصنف قدس سره فان ما في المواقف وسائر تصانيف القاضي العضد الدين المحققين
والتفتازاني فيها ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخب عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا عن العقل والسمع على ان المصنف لم يشعر بان ذلك
من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات خواص افادته والتبجح في ذلك غير مفهوم من كلام المصنف والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه
اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يتعلق به في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره
المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن حدوثه بصدوره عنه
باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق بهذا التعلق
وهكذا وهذه التعلقات امور اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل
منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم والمقدور وكان مما

ذلك علمه

علم الله تعالى في الازل وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر لا اشتباه فيه فظهر ان ما زعمه الناصب تعريضا ان ما ذكره فيق حقيق باسم التزييف وبدليل
على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من طاماته آه فلعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فلا يلزم الكفر من الدليل حيث لا يشعر به
المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المصنف ان هؤلاء من محققي الناصب اعترفوا بصحة الدليلين بعدما اوضحنا ما يلزم
منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم حينئذ يقترن بالالتزام ولو تردد فانه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من قبيل الطامات كما زعم فغايته الاخلاص
من الكفر من لم يصل اليه كلام المصنف قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجهالة
بعد اطلاعه على ذلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من
يستند الى دليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا شاهدت جماعة منهم ينطق بصريح الكفر على ما تري وتلك الافاويل التي قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة
رذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد ولينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم
كفاهم بذلك ضلالا لا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت على ما اصلنا في دفع اعتراضات المسرف المخوية الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة
في تحصيل فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل كل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته
وجعل يمجه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء وينسبهم الى اقبح
انواع الكفر بحسب تحسين صنعه نعوذ بالله من الضلال والله الهادي واقول لما اطلعت على ما ذكرناه في دفع ما اختلقه المدخولة المموهة التي زينها
له الشيطان وانها هذيان ما انزل الله بها من سلطان وانه في اكثرها قد عدل لعجزه عن تمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى الخبط ووضع
الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقويم المفصول على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في اختياره لتلك
الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المتوهمة الا بكلب خلي عن عظم فيه حوصا على ما رام من الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله للزبال
فكما ذكرناه سابقا انسب بحال اهل صنعها وحملهم دائما للزبل الى الارض الخبيثة المهادا واما الفضلات فهي مشتقة من فضل من دونهم وعند الامتحان
يكرم الرجل او يهان قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه
الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما
شابه ذلك التجأوا الى ارتكاب قول لا يتوهم هو واتباعه الخلاص من هذه التشنيعات ولات حين مناص فقال مذهبا عجيبا لزم بسببه انكار
العلوم الضرورية كما هو دابه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا
طولب بتحقيق الكسب فما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعوا اليه اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى
الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان
الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه
طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد مر
ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم
في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب
والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف اثبات الشركاء في الخلق ونحن انشاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرضيه
المنصف وينفي الصحة المنعسف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا
للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات
عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا اختار العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل
وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بقدم الارادة القديمة الداعية الالهية والقدرة
القديمة فاوجد الله تعالى بهما الفعل لكونهما اتم من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف
ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد قد هيأ صفة لاختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثت الفعل فنوع
نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا للتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيبه فهو نوع فعبر الشيخ عن هذه
النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله تعالى
موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف محل

لنفسه كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب حتى يرد هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن للحسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول ولا يحسن الثاني فرغ جهدك لتنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره فعظم ضرر القاء الشبهة في مهواة غايلة ولغاية القول في مهمة هائلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعل والنور جلى طلع الشمس لكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب وخلط المذاهب والاقوال كالحمار الواقع في جنة عالية يطوف فيها دابته والله تعالى يجازيه انتهى **واقول** قد تبين ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق ما يفيد ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي توهمه الناصب السفيه وانه لا يبقى للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا ان سلمنا ان اصل الفعل والارادة مخلوقتان للعبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية لانا اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بل الاختيار لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم يصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه وعدمه الى عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستنادها عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية الخ فمن قبيل الرجم بالغيب والترمي في الظلام ومخالف لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله يقصد الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراده من الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك بشر فرئيس من عبيده انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمدخول بانه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن بشيء من المعاني التي ذكروها له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان فرار الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهروب من المطر الى الميزاب اذ قوله به مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكابه امرا بديعا غير معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهما منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو ايجاد ما لم يكن غاية الامر انه اذا كان ذلك الايجاد ابتداء لا بالة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب ظاهر الفساد لظهور انتفاء القدرة والارادة منه في قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن له وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا هيهنا امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب وثانيهما الاحراق بضم النار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن للحسن ان يقال لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام لما مر وسيجيء اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال الشيء في الوجود بطل ما قالوا وان لم يقدر العبد لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا او يكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال اليزدي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر وشاء حصولها ووجودها الى الآلات التي اعطاها لخلق الاختيار منهم وجعلهم في صور الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصور الاختيار منهم وانفعال في صور الفعل شعر فجبر معنى واختيار صورة فلا تترك المعنى ولا تهدد الصورة فمن اهمل الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المجازي على تقدير تحصيله غنا يصلح

المراد بالشارح الهندي القاضي شهاب الدين الزاولي الدولتابادي مؤلف الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢

لجعله

لجعله سببا للثواب لانه تفضل في المال كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن له علاقة وكان كسبه وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه في خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة وماخوذا بالجبر فتامل واقعا وصفه الناصب للناظرين تنفير بجهدهم لتنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه قد بذل جهده في ايراد السخف لترويج هذا المطلب السخيف بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ احد نحيره واما ما ذكره من البيت فمقابل ببيتين ارتجلت في نظمهما وهما على الاشعري بمعزل عن ذوق شعر مشاعره كضفدع يزل ما كسب عند المشاعر غير ما دون الشعور ويكشف ادراكه معتزل فانظروا معاشر الاخوان الى هذا الناصب الشقي كيف بذل جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هواه مع انه علم ان ذلك الشيخ المهوس الذي ورث الحماقة من جده ابي موسى وكان من العقل يؤسا فلم يكن له عن الحماقة خلاص الى ان لعب به عمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا رأى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظروا الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص وانا اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا وهو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك ليس بمعلوم وايضا يلزمهم التسلسل في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينئذ ينتفي التخلص بهذا العذر **قال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رأيناها في كتبهم ولكن نحن نرد تلك الاقوال فنجاوبها اما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة الافعال واصحابنا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بهما يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صار قائلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما قوله دليلهم آت في نفس هذا الاختيار قلنا ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى فيكون مخلوقا لله فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فنجوز ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور ولانا نختار ان الدليل صحيح لكن ليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى واما قوله واذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل فقوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هو هذا المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** قد علم ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعرف الناصب ان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فيعلم ان انكاره لذلك عنادا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فسقوطه ظاهر لان ما هو من جملة الصفات هو المريدية واطلاق الصفة على الارادة مسامحة من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحياة ايضا فان من طالع صحاح الجوهري ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في مزاولة العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب من ارتكاب المصنف التطوق بخلاف مذهبه في هذا الباب فارتياح بذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحناه سابقا من ان اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشأ له هذا التوهم من مقابلة الاختيار بالجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الآخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من الموهبتين الآتيتين في الجواب فمبناهما على فهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي الخ فظاهر انه اراد به ان ما ذكره المصنف من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز الماخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يجامع

العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زايدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شي البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزايد واذا جاز استناد هذا الفعل فليجز استناد اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المغالطة
الفاسدة الذي لا تنهض بها لا عتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في
هذا الوصف فانكان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا لامور الشرعية وكونه موافقا لامر الشرع اعتبار انما هو شي يرجع الى ذات الفعل ان طابق الاركان طاعة والا فلا وح لا يكون الفعل مستندا
الى العبد لا في ذاته ولا في شي من صفاته فينتفي هذا العذر ايضا كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس
وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حتى لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقران مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا ح وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللايح والمصير الى
القول بما لا يفهمه القايل ولا السامع ولا بد لهم يدفع عنهم ما التزموا به اولا فان هذا الدفع وصف من اوصاف الوصف انما نعلم بعد علم الذات فاذا
لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله
تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند طائفة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل التاثير في الصفة بلا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه ما ياتي بما اورده على معنى الكسب بما هو مذهب القاضي غير وارد عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول ما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامور الشريعة وكونه موافقا لامر الشرع اعتبار انما هو شي يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامور الشريعة شي يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فبطلانه ظ وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نم عدم جواز استناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا العقل فكل ما يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كما هو قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شي مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيئا ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شي لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا لا وجه للاخلال في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا لما راى فساد
ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب ايضا بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس للكسب تفسير له محصل ولهذا قال
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة آه
فنقول نعم مذكور في كتب متاخري الاشاعرة لكنه من تصرفات الامامية الهمهم الله وايراد المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا الدقيق من الابطال وعلم بديع المصراني ذلك من خواصه حتى يكون موجودا في كتب من تقدمه
من الاشاعرة او الامامية ومكن باله واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فمزيف عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
صفاته بحال الصفة كحسن الكلام وهو وصف مجازي لا يصلح لبنا ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه
مردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين مع ما مر من ان القبيح لا يقبح بالنسبة اليه تعالى وتوهمهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وتوقف مواخذة المحل بالقبح لخلقه فيه الله

في نفسنا واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شي ينسب اليه اوصاف الفعل آه ففيه انه اعادة لكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه
رمي في الظلام فلا يصلح لبنا المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى فيه اخلالا وفسادا في الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث**
عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا قولا عجيبا وهو
ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
اجماعا ومنهم فان كان قادرا عليه حال الكفر فانتقض مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل يدل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال الكفر لزمهم خرق الاجماع من انه
مامور بالايمان عندهم انه مامور في الازل وانهم يلتزمون انه لا يكون مكلفا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها
توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور
فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فهذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات لان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انا نلتزم
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشي المكلف به او تركه متعلقا للقدرة فهذا
الشرط حاصل في الايمان فهو وان لم يكن متعلقا للقدرة حال صدوره لكن تركه بالتلبس بضده وهو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى **واقول**
هذا الجواب مع ما ينسب من الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه يدل على انه لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود
قبله فالقدرة القديمة سابقة مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجي في زمان تعلق القدرة بر فلنا فليم منشاء للحجة القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل مع تعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبله مع ان ما لا فيه ابتداء الا
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل بشرط كونه قبله محال والذي حصول الفعل في زمان قبله زمان حصوله لكن غير مشروط بكونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان او من حيث يلزم امتناعه قبله بل من فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا له ح فيكون منشاء المجموع محال الاول
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته ظ فالحاصل ان الامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به واما الثاني غير محال
ممكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل ولا يلزم اجتماع النقيضين هذا
كما يقال فقود بل محال الشرط فيما اذا يمتنع كونه مع وقاعدا وليس بمحال في زمان ... يمكن ان ينعكس القيام ويوجد بدل القعود وهذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشي المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة آه فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد عرفت فساده فيما ذكره **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة في
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان في مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فيخرجهم عن القدرة ح يكون
باب الفضول لانه خلاف مذهبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة في اتصاف العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه
محلا للثواب والعقاب لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يحصل له صفة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى لا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى **واقول** من البين ان الصفة التي يخرج الانسان
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا اضطرارها وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل وهو
يتحقق بحصول الاختيار مع ان القول بالحصول لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وما لم يثبت الناصب انها صفة لا تؤثر في
المقدور كان عندنا فعلها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ففيه ان المصلحة
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير وحتى يتحقق ان يقال ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا تحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومها هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الخلق ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا كما
لا نعلم البحث عنه من جهة اخرى من المصلحة اخرى وهل الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان مثله ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فانه لا يمكن الا المصلحة
لا يظهر في الفرس فيكون القول بكون تلك المصلحة في خلقه لغوا فيجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا تحصى فيقول ما لا يخفى هذا وقد يتوهم
البعض ان تاثير القدرة في الفعل اكثر من تاثير الالة فلا بد من بلى فيبقى اذا كان فاقد الالة وفاقد تاثيرها عنده كونهما في النسبة في ذلك القدر تاثيرها

فيكون الكافر معذوراً في ترك الايمان و يقولهم في قولهم بعد تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر و هو في الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا الحين بين كونه في الشمس و كونه في الظل حالة الانتقال و يكون منقضياً على احدهما متاخرا عن الاخر و يقولهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت فكيف يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شي قدر **وقال المصنف** رفع الله درجته ومنها الزام حدث قدرة الله و قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل و ح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة و العالم يمتنع ان يكون قديما و لان القدرة مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر و من يعجب لاشتغال بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد و الكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة و اللون و المقدار و غيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة و لا مصححة للتأثير و قال ابو علي بن سينا دادا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدث قدرة الله تعالى و قدم مقدوره تعالى اذ المفروض كون القدرة و المقدور معا فيلزم من حدث و تقدم حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره و كلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه و لو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة انتهى و اجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل و لها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره و اما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد و هي من الصفات الكمال فيبحث عنها لكونها من الاعراض و الكيفيات النفسانية وعدم كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يباحث عنها و اما قوله ان لا فرق بينها و بين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لا نسبة له الى الفعل و القدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار و يخرج بها العبد من الجبر المطلق و يترتب على فعله الثواب و العقاب في التكليف و الله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد و متى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر و لا شك ان نسبتها الى الضدين سواء و هي قبل الفعل و القدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير و لا شك انها لا يتعلق بالضدين معا و الا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر و ذلك لاختلاف الشرائط و هذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام و لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير و لذا حكم بانها مع الفعل و انها لا يتعلق بالضدين و المعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل و تعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين و بهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال لعل القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة العضلية انتهى **واقول** وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح الجديد للتجريد ايضا من غير ايراد عليه و كنت اظنه واردا الى الان و قد سنح عند النظر الى هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف على الزام اخر للاشاعرة بناء على ما ذهبوا اليه من ان صفات الله تعالى موجودة زائدة قائمة به و قد صرحوا بانها ليست جواهر فلذا اعترض عليهم ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود في الجوهر و العرض فالزام التفرقة بين القدرة الالهية و قدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر تحكم فقصد به الفرار عن الالزام فظهر ان اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم الباطل و الاخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد فحال الناصب في استفادته من كلام شارح المواقف مع اداء ذلك الى تقوية مطلوبه و تضعيف مهربه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله **شعر** ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب و ماله اذنان و اما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف و حاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التاثير و ان اراد الحادثة فليست مؤثرة و اما ما ذكره من انه يخرج جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي المنبه بحيث صرح بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة و رد على من فسره بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير و هو الحكيم الاستاذ المتقن للاوضاع و القوانين و قد بالغ في ذلك حيث قال في فصل القوة و الفعل و القدرة و العجز من الهيات الشفاء فقد حكم بالعموم على القابلية من بعض الاوائل الذين و افقهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة و الفعل و القدرة و العجز من الهيات الشفاء فقد حكم بالعموم على القابل بعض الاوائل و غاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل و لا يتقدم و قال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم و ان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت و هذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى و يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى و ايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة و كذا التفسير الذي نقلنا سابقا عن شارح العقائد بدفع وقوع اطلاقه على ما استجمع الشرائط و يشعر بانه اصطلاح جديد و يحتاج على حمل عبارة

القدرة

الغاص وتنكبوا للخلاص عن تشنيع الخواص و لات حين مناص **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع عشر** في ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين و هذا من العجائب فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل و ان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا و لا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا يتعلق الا بمقدور واحد و ذلك لانها مع المقدور و لا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر و من مذهب المعتزلة و من تابعهم من الامامية ان قدرة العبد يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة و غير المتضادة و انا اقول و لعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوثه و الفعل فكل فرد له متعلق ذو تعلق واحد و المعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث و حصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا يتعلق بالضد و هذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فتامل و اما ما ذكره من انه يوجب عدم كونه القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة للضد لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل و هو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع و ان اريد ان مقدوره و متعلق قدرته متعين و انه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه و نلتزمه و لا مناقشة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الاختيارية لان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماعنا و منهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **واقول** انما صار القول بان القدرة مع الفعل مهدوما كما بنينا عليه يكون ملوما مذموما و اما ما اظهره النفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا و هو دليل كونه منفردا فيه و ذلك لان مبناه على ما خان الناصب فيه او لا حيث قيد القدرة بالواحدة و بدل صلاحيتها للضد بتعلقها بهما فان المسئلة على وجه عنون به المصنف ههنا و غيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضد و قال الناصب عند تقرير المبحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضد و يدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة و في صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه و هذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة التي نحن فيها و هو ظ و الثاني مسئلة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه المعتزلة و هو معتزلي عند التحقيق و لهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية و منهم الزمخشري الحنفي و بعد الاطلاع على هذه المخبآت التي ارتكبها الناصب في مقام الاجماع يظهر للناظر فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل و لعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام الذي نقلنا عنه قبيل ذلك ثم رد عليه الناصب غير ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه و ترك رده لمخالفته لما اهواه قال الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة و ان صلحت للضد لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل و ما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك و اما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى و اما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما ان المصنف قد استدل على ما ذكره بمنافاته لمفهوم القدرة و الناصب لم يتعرض له و حرر كلام المصنف على وجه آخر و اعترض عليه بالترديد الذي ذكره و حيث كان الاعتراض على كلام نفسه انحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد و الخلل ما لا يحصى و ثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم و ذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعله فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضد و ان كان باجبار غيره و ادخاله اياه في ذلك المضيق بحيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شي فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون و عدمه و المفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلاف الواقع بين المعتزلة و الاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشي هل يكون ممنوعا من ذلك الشي و ذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع و استدل على ذلك بثلثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه و اللازم ممتنع و بيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون و قد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة و اما بيان انتفاء اللازم فهو ان التمكن من فعل الشي يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله و تركه و الساكن غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الخامس عشر** في الارادة ذهبت الامامية و جميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لا نعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص و انها نفس الداعي و خالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه و هذا من اغرب الاشياء و اعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله و مستندا اليه و انه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل العقل على ثبوت الارادة و كيف يمكنهم شهيد ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع فالمذهب الذي
اختاره لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات
ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركته الجمادية وهل يسوغ للعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسايط بينه
وبين ربه وهل يتم له المحاجة عند الله تعالى اني اتبعت هؤلاء ولا يسئل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب
العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله ويستمر المستقيم على
معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا المطلب لا يحتمل هذا التطويل من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات
صفة الارادة لان اثبات الفعل الحادث لله تعالى وانه لا مؤثر الا هو يجب عليه اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سبق بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة
في العبد معلوم بالضرورة وكذا غيرهما من ترتب الفعل لا يوجب عليهم ثبوت الحيات للعبد كما قررناه والله اعلم بما ذكره من الطامات فذكره مرات ومن
التطويل الذي كله حشو حصل له التجهيل وما الحشو هنا فلمه تطويلا لم نشعر لعله لطول التطويل والتطويل حشو وبينا فلمه فتح طيلي وقد لا الحشو التطويل
كلامه كله حشو وتطويل **واقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا نرجع ههنا فشره الا ما نذكر اما ما
نسبه الى المص من الطامات من ابراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باصحاب الحشو الملقبين بالحشوية ان يوجد في كلام المص العلم العلامة حشوا وتطويلا
الى طائل كما لا يخفى على منصف عن التعصب مائل وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فزع وعويل كما
في شعر المتنبي ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله الطويل حشو غير صحيح للمحقق من مخاطبته فاما في علم المعاني يكون تطويلا
واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب معنوه لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وما انا اقول في مقابلة ما انشده من شعره
حشو الذي مخاطبا ابا بما يستحقه من الطعن الشنيع الاليم شعرا الى شفاه فخ ليم بما اوعيت جوفك من تعضيم لعلك انت تزوع دنيا تكى
بعين كل عزك لاديم ءانت المحشو تعري الحشو جهلا الى العالي كلام من عليم بل عنه كوحي من كلام بر اصطنعت للكلم اما انت الذي اكثرت جنا
وقد تغلو بنفك كالجحيم وكم الفت من لفظ ركيك وكم ربيت من قول عقيم لا وهن من بيوت العنكبوت وارهن من قوي لعظم الرميم لتبلغ دائما من جوع
فضول فاه طبع اللئيم تسند القول من سلف الى من مراوده رد المليم كانا بانى من سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يأكل جري
من جانب الحمق لما قد كان خبزك في القديم لقد انشدت وانشدنا جزاء فقد قلنا العزو الكريم جزاء عاجل هذا ولكن سنصلي آجلا نار الجحيم
لقد هاجيت لدين الله نفسي فقد يحري واخر عند الكريم ولاح الطبع مع حط ويحيى معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب السادس عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل السنة في ذلك تشعبوا في ذلك
ذهبوا كل مذهب فعلى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما يجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وقد خالفوا الكل
فاهو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فان استحسان المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم وقع على العلم
بالصنائع منا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتهما المبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل
ومباشر وكاسب وكذا ما يترتب على فعله وان احدث الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **واقول** ما اعتمد عليه مما
بيناه مرارا من استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى العبد بعين تعرف وبما اوضحنا من ابطال القول بالكسب انه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى
حاصل فتذكروا استقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع عشر** في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف
عبيده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حال
الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون
الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول انتهى **واقول** قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما
نشأ منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل
حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه
القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها ولكن لا فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا وإذا صار مقدورا تعلق به التكليف
ولا محذور فيه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالفة لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا
مقدورا له وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا
لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن

العصيان

العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي لك امرا الآن وقد عصيت قبل فيلزم انتفاء الفسوق الذي هو الخروج من الطاعة
اليهم فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر عاص كذا القرآن
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سر في هذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب البيان ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل
فنقول لم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المأمور او لا يفعل فان فعل المأمور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان العصيان
الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا
الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقام الادلة على هذا المدعى فهو من باطاماته واقامة الدلائل الكثيرة على مدعى
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى **واقول** يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهب ايضا فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر
المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر
المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب غافل عن
وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المص ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص
الفعل ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان ليس الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى
الضروري فضرورية لان الكلام مع من كان من شأنه المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على قدر عقله كما قال
شعر صديد ير يسكره ام اهتد قول لخويش تا بو كه ابن سخن بمذاق تو در شود **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان التكليف
حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل ومخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف
اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الغرض
وايضا هو المطلوب وايضا يستلزم التكرار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل
الحاصل قلنا تحصيل الحاصل لهذا التحصيل ليس بمحال وههنا نكتة لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل لهذا التحصيل
فلا محذور انتهى **واقول** يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان التكليف
قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المأمور به اصلا
وقال الشارح العضد فرارا عن لزوم جاهلا للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضد في هذا المقام بعبارة اخرى وهي
لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد تمرة الغراب ومس العرب
الاتراب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل
الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن عشر** في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة **الاول** وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم
فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وبقبح امر الرجل عبيده ان يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل و
كل عاقل يسفههما وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل
يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة في الضرورة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت
جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفسي وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي ويحدث التعلق عند وجودهم ولا قبح في
هذا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا بعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا
تكليف المعدوم فهذا بناء على ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل ولم يوجد قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل
فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم **واقول** قد بينا عند ابطال الكلام النفسي ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما ادعاه عليه ايضا قول
الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب به آه والكلام ههنا في صحة الخطاب بالامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع
قبح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب بالامر فهو كالخطاب بالامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم
ما ذكره من ان ما نسبه المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم مبني على ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض آخر على الاشاعرة في تناقض اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بريء
عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق

خالف الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب بل الاختراع انتهى **واقول** ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر فيتبع ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف يتكون ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العاقل لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل
معرفة الامر وبان الغرامة يجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمانية التلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكران
ههنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف
بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المص هيهنا اليهم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالف الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل ولزم المكلف فيه
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا اريد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به الخلاف فيه فذهب جماعة منهم
الجواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى **واقول** يكفي في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بل لقبل قول اشاعرهم چه ز قومی یکی بی دانشی کرد نه که را منزلت ماند و نه مه را
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** امكان الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالف الاشاعرة فيه فجوزوا فيه تكليف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولده وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض
ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف نسبت الي هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان قلت لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكرنا فيه تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى ان ما لا يطاق
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف من علم الله انه لا يؤمن بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه وكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة وتفوهاتهم ان هذه عقائد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظر في كتابه ولا يهذه المزخرفات انتهى
والمزخرفات **واقول** قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء
من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن اثم لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يموه للتشنيعات بعيد المزخرفات من كلام
اصحابه تارة بتكرر مذهب اخرى يطير من غصن الى غصن ولا محيص له لشيء من ذلك انشاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب ماله وبدنه في فعل شيء ربما يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من انقص
التدبيرات البشرية حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول شرط الفعل
الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان لاجل ذلك للزم ان يكون العباد اجراء معاملين مع
الله كالاجراء الذين ياخذون اجورهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الموجر اجرتهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف
نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشأن الالهي وان الناس كلهم عبيده له ان يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
بفضله وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب كل الخبز وهل يحسن ان يقال اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب كل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي وكان فعل
الخيرات واثارة المبرات ضائعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا يتخلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب المطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب كل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فيشبع كمن ترك اكل الخبز فيجاع انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا استوفى الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة همة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد اجراء
معاملين فلا مانع من العقل والنقل في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم
اجر كريم فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فجواب بانا هكذا نقول ولا استبعاد فيه كما لا استبعاد في القول
بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوا على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب كل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاسقام والآلام الذي يخلق الله
في العبد فالذي يجب عليه تعالى عوض تلك الآلام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المص عن قريب وحينئذ ظهر بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقال اه وظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال اه فحسن التامل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا يتخلف قد جرت على اعطاء الثواب
اه ففيه ان ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان ينعكس قضيته فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يسوون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص عن معصيته
بل هم يغترون بالمعاصي ويستهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته **السادس** ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلفت الوقت والجهة والشرائط التي اعتبر في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت آخر من جهة اخرى وهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى **واقول** سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق بها من مسائل اصول الفقه فانتظر **قال المصنف**
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلوة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدا وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها يتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى **واقول** سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكر ههنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلوة اه مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والتعجب الحاصل للناصب من كلام المص
انما نشأ من انه اكبر مدة عمره على تقليد الاشعري البليد الذي يستحيي ولا يبدي طرفيه اطول من الآخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف راي الاشعري مقلدة بليد
يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لحب طبعه وانغماره في التقليد الذي من خواصه ان يكون في اضيق نفيه

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع**

وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبيده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير عوض ولا يعوضه على ذلك شيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهؤلاء نسبة الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيامة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا يعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف تنسب ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجات ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوايد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان الذي ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيامة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيامة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله تعالى في ذلك المشهد افلا يستحيي والمتمني في الدنيا فالان لا اخليك حتى اخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كثيرا وكنت تعصيني كنت متاجرا معاملا لك حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو احد القائلين انتهى **واقول**

نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم ولخلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله افعاله وصفات النبي والامام عليهم السلام كذلك وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فخلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا نزرو وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي تثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك كانما من كان انما يحسن اذا كان على وجه حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جريان العادة قد جرى عليه ما جرى وحثونا على راسه كله تراب الثرى واشار الفوائد في تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما مر وفي حكمه بفساد قياس المصنف بناء على حديث التصرف في الملك مر ما لا يخفى على الورى وفي بيان المقدمات ما يشير اليه كل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس بفقر وحاجة وكساله وكلالة تدعوه الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤدي به الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار **نظم** ارباب حاجتيم وزبان سوال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجت است وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلم **نظم** سوال از تو چه حاجت كه جود ذاتي را بود تقدم بالذات بر وجود سوال **قال المصنف** رفع الله درجته

المسألة الرابعة في النبوة وفيه مباحث الاول في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاهتمام به والنظر فيه واقامة البرهان عليه لا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما ان النبي صلى الله عليه وآله ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال ان الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصديق دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشر والكفر والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي هي فعله فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعى النبوة واخرون ادعوا النبوة ولم تجعل للناظر بقاء العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرائع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا هنالك ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة المنفي والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح ان يتصف بقبيحه بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه كالمحال في مجاري العادات بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكر من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجز يعرف هذا فقوله يجوز ان يظهر المعجز على يد الكاذب قلنا ما ذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون انه يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبهذا نا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الان ذهبا فلا يلزم ما ذكره من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه الاعادة الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقلها المصنف من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريقة اعادة الثورة لما فضمه مرة بان زاده هضما ومضغه وثانيا ان ما ذكره في بيان انجاح المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المصنف قدس سره عمم في الكلام وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب بها غير نافي الافعال فكيف يصير ذلك جوابا دافعا لكلام المصنف نعم في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه فاف لذلك كما شحنوا به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في مبحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك ففي محل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشا الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص المبحث والملخص ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا ان يقصد الاتفاق وعلى التقدير يرض مرحبا بالوفاق ويبقى الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للصواب وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح عنه خلقه الله تعالى مدعي النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله او حسن مرضي له تعالى حتى نتبعه والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواب بقوله اتريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانا نختار الامكان العقلي فقوله بلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان المتقابلين

المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تع امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم
العقل بسلب صدوره عنه تع اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تع فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا لم يعرفوا
تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديقه تع اياه بمجرد الدعوى في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلتوقف ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذواتها
وصفاتها واعتبار انها اما بحسنه او بقبحه كما زعم حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما عرفت عبارة
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما ستبين بل ربما لا يفيد في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشاوا والذين في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبيا السابقين ومعجزاتهم و
كيفية جري العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
بما قررناه الدليل واوضحناه السبيل ان تشبيه ما في كلام المص من حقايق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم ينعم النظر في اول ما يجوزه من الزفير والشهيق والتشبيه المشتبه بالتدقيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

البحث الثاني في ان الانبيا معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبيا معصومون عن الصغاير والكباير منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو في القراءة القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى
يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله تع افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف
منه ع بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي ص اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم ياخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
انشاء العالم لم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائل بهذه المقالة صدق عليهم قوله تع
وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تع الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما ساير الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبيا اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
انظر الى هولاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبيا للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبيا عليهم السلام واما الصغاير والكباير فكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا اما الكباير فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبيا من الكباير سهوا وعمدا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكباير على الانبيا **الاول**
لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغاير والكباير ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبيا
من الصغاير والكباير لكن في الصغاير يجوز عقلا لدليل اخر كما سيتبين في تحقيق العصمة **الثاني** لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع
واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكباير والاصرار على الصغاير لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** انه لو صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذائهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

الا لعنة الله

اللات والعزى ومنات
هي اصنام كانت لهم
والثالثة والاخرى صفتان
للمنات وفايدتهما التاكيد
كقوله تع يطير بجناحيه و
الاخرى من التاخر في
الرتبة ١٢ م صح

اقول سيذكر هذا الناصب
في مناقب عمر بن الخطاب حديثا
عن رسول الله صلى الله عليه واله
وهو لو كان بعدي نبي لكان
عمر بن الخطاب فاذا كان الا
على ما ذكر ههنا من ان الامة
اجمعت على عصمة الانبياء
من الكفر قبل النبوة وبعد
فكيف يجوز لعمر بن الخطاب
النبوة مع سبق كفره واشراكه
اربعين سنة على الاسلام
فبين قوليه تدافع لا يصدر
من ادنى طلبة وهو يدعي انه
بارع في العلوم كلها وقد علم
من هذا ايضا ان الحديث مو
ضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم
الانبيا وافضل المرسلين
ان يتكلم به لا شايه نعوذ بالله
من الحمية الجاهلية والاصرار
بواطل العقايد الدينية الراقم

الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب
جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلايل التي ذكرها الامام الرازي والغرض
كلما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبيا من لزوم ابطال حجة الله تع مذهب الاشاعرة بريء عنه وهم ذكروا هذه الدلايل وانما يجوز الصغاير
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكباير والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من استناد الاشيا كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
فهذا يكون الانبيا معصومون من الكفر والكباير والصغاير الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغاير فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها
معفو بنص الكتاب من تارك الكبيرة ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغاير وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ونشاتها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع ولما
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مواخذ به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتاكد في الانبيا بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتدا حصولها احوالا ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبيا مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كما في ساير البشر هذا تحقيق مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا يرد عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله واما ما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي ص ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله تع ما يتقرب اليهم ويتمنى لو
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله تع افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي ص
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكباير على الانبيا والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه ع قراها كذلك الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي ص قد قالها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا او
ربما كان ما ذكره من العبارة قراها ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملئكة فنسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتامل في تتابع اياتها علم ان هذه
الكلمات لا تلايم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر متمنيها نعم يلايم ذكرها عند ذكر الملئكة
وهو قوله تع وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فهنا يناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملئكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
فهو من مفترياته واما المعاندة منهم بمشعوصة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلم
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبيا من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة مخالف في ذلك وجوز بعثة
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كافرا لقوله تع ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
الضلال ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب
المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول حيث قال
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكباير ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد قال تع وعصى ادم فجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر و
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم
من هذا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبيا خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح انهم كما قال انما بقا خلافا للروافض وثانيهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وثانيهما في ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار الكفر عن الائمة ع في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين ع اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة

واما البراءة منه والاعتداء من البين ثم انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من
غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنع الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث قال منهما الناعلي ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول الى آخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء
لئلا يلزمهم فعلوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك اما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عليهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله الى جميعهم
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايهام وتمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسيره سورة يوسف عم حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم بما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة على اسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستحيل
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير
باطل فانا نجوز ان يبعث الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكون خليفة ونائبا عن رسول الله
تدهولهما قالوا او لا وقالوا لحفظ حالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طباعهم في الانتساب الى جانب
الخالق والخلائق وعلمه فيما ملنا ان الفكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله مذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذا الدلائل الخ مدفوع بان غرضه هذا مستوفى بالجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال حجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي من اعترافه بحجية الاصنام وكون صلاته للصنم مبطلا لحجته
تما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما سبقنا اشتمالها التمويه والتلبيس يكفي في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تتم حجته مع صدور الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه انشاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استصغار بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة من
صاحبه وفتور الاعتقاد فيه فيسقط محله ويتبين عند العوام فلا ينقادون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف واما تاسعا
فلان ما في قوله وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض الخ كلام سنشير اليه انشاء الله تعالى عن قريب واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه فيه مؤاخذة ان ظاهر ان احدهما ان الاغتياب بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن
ولا من شانه بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فكيف يخالفها يزدرك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب انشاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو
من الكلام كما اشرنا اليه ورجوع عما انكره سابقا من الانتساب بكلام الفلاسفة وتحسين آرائهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام احد
الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا
كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث وعدل
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه اما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها وانما هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي
الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصر ملكة لا يسمى صاحبها

مرفوعة ذيات المحققين

وممن وافقنا من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل الموحد ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي من الائمة الاثني عشر وغيرهم من السادات بل حكم بعصمة سلمان الفارسي واولاده لدخوله في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون مراده بعصمة الائمة من جملة آل معصومين من اول العمر الى آخره اذ لا مجال ههنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها ومن البين ان حكمه بعصمة من عدا الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكمه بعصمتهم على الوجه المطلق بالطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في هذا الباب في شرح الصحيفة من كلام الله في توضيح الآية الثانية والعشرون في مناقب امير المؤمنين فارجع اليه منه نور الله مرقده

٢

معصوما فيثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسألة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الاية تدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فيه ان الدلالة على المماثلة في سائر الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب واستحقاق
المدح والثواب على تركه لكن تثبيتهم الله تعالى على العصمة بلطفه ورحمته على ان القول بمثل هذه المماثلة سيما مع ما ذكره الناصب من التاكيد والحصر بقوله
لا غير يخالف تصريحهم بنورية النبي بل سائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفا ان النبي وان كان من
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره انشاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه ان
يذكر في الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان للقصة
اصل فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طرق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير نحو ذلك واخرج بزاز وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المطولة واسندها عن
محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريقه
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق يدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرا ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من
يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الرضا عن الرضا ان المأمون العباسي قال
مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة والى لا تعجب من روايتكم ان النبي قال دخلت الجنة فسمعت حس نعلين فاذا مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان
الشيعة قالت علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ايضا ان الشيطان يفر
من حس عمر والقى على لسان رسول الله وانهن الغرانيق العلى فقد فر من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان
يقال ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة وحينئذ وتوكد كلمة الكفر عنه قبل ذلك ولكن يستبعد منهم القول بذلك فلو ابو وقوع القصة
التي هي افسد واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصله عن الكلبي حيث قال
قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضحه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث حكى عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوضحه من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبة
الى الاشاعرة ومن جهالات الناصب عدم معرفته باسلوب الكلام ان الجواب الذي ذكره قد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل النحوي على
القرآن هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب ان غير لفظ الجواب بقوله اجابوا لمجرد قوله هو انه وهذا دليل على انه وانما وقع في هذا
الغلط لو بناء على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر
فلان قوله نعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام وغيره ان اراد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام في
اثنائها الكائن في وصف الملائكة فهذا باطل قطعا وقد يظهر ذلك في رد الجواب المذكور بقوله وايهم الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة يعني عند قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الآية كما احتمله
فهو مع ان احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا لا يظهر حاجة الى النسخ اذ لا ايهام عند ذكره في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما

الله

اخباره

بقوله

4

نسايع عشر فلان مانسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة الخ افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد اسنادها ومتنها حتى شنع بها غيرهم عليهم فاضطروا الى التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ورووا عنه ع انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما استشهد بذلك قام فاتم الصلوة وروى في الصحيحين انه ع صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض اصحابه فاتم فهل يجوز نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي ع من عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم ادراك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما رووا من سهو رسول الله في الصلوة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تداركه واي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليهم السلام والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانسى الصلوة لتشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي يكون ناشيا في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انسى لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فلا شك في احد تعيينين هو ايقاع النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد يقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها ابي هريرة والله اعلم بحال الاوطاء وسيجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة انشاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي الشهادتين واعتقاده كون النبي ص منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي ص في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي ص ومن غير ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن عن ان يحتمل في شانه ص شيا من السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي بعدالة شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده ولحاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين في المصر رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي ص لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنتين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن فضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ص ومات في ايام معاوية وعليه ما عليه وقبره بذي خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة ولجيبان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذا الشمالين عن الصادق انتهى واما ما استدل به على عدم تاثير النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد ان انساك الشيطان قبل النهي فجالسهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي ص وايضا ينافي جواز مثل هذا السهو على النبي ما رواه البخاري من قوله ع سووا صفوفكم فاني اري من ورائي كما اري من امامي فافهم وقد فهم هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي ص وصرح بان سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واتيح له ذلك ليتبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من السر الذي ليس منه بران هذا من قبيل الرجم بالغيب او الرمي في الظلام واي حديث صحيح او تصريح دل على تعليل ذلك بما ذكروه من السر حيلة للتخلص عن شناعة الالزام واي ضرورة داعية في اظهار تشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي ص مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على اختصاص النبي ص بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي ص مع ان ما ذكره في المسايرة مناقض لمقاصده لا يخلو منه بطائل كما ذكره صاحب الشفا الا ان يلتزم اجتماع العمد والسهو في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التفسير هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي ان يذكر ربه وعلى هذا يكون الآية عليه لا له نعم الناصب واصحابه العامة لسوء ظنهم بالانبياء فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استعان بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عن عدمهم بان يثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص على

ذلك

5

ذلك في سورة ابراهيم حيث قال تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الآية وقال النيشابوري في تفسيره انه تعالى امر نبيه ان يسلك سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بنعت الايحاء وكفى به نوعا وعلامة **قال المصنف** رفع الله درجته ونسبوا الى النبي ص كثيرا من النقص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي ص وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله ص اذا دخل ينقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه في صحاح الاخبار ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي واي ذو من عمل الصور في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي ص الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت فغار الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد صح ان عايشة كانت تلعب باللعب كان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله وهي بنت تسع سنين واللعب هذه ما كانت مصورة بصور الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه ص راى عند عايشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناح فقالت عايشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عايشة كانت في اوايل الهجرة وللصور شرائط انما يحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرائط موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع لان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض فقد قطع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول** قد يتوجه عليه ان كلام المص انما هو في تجويز تمكين النبي اللعب باللعب والصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عايشة بها حتى يجاب بانها كانت غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصور الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة ما فيه الطاهرة المنشوقة في كتابه ما استدل به على ان لعب عايشة كانت منحصرة في الافراس من الرواية التي وضعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بصريحه على ان عايشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان وبينهما ما هو في صورة فرس له جناحان قال ولابي داود في رواية اخرى ان رسول الله ص قدم من غزوة تبوك او حنين وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعايشة لعب فقال لها ما هذه يا عايشة قلت بناتي ورأى وسطهن فرسا له جناحان من رقاع فقال ما هذا الذي ارى وسطهن قلت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال فرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى رايت نواجذه انتهى ومن العجب استدلاله على الجزم بان عايشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت بهما في صورة الافراس وايضا حكمه ههنا بعد جواز اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اشياء مصورة بصور الحيوانات ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا تسمى صورة نفسه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصوا انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال لا يلزم ان يكون باقدارهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعملها لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عايشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب ويدل ذلك الطفل لا يطلق الا على الولد الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم وفطيمة او وليد ووليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المضحك فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يدعه في مخلاة تجهلاته واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار اهل سنة معوية وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة ان الاجماع الى الناس وجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسيأتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللائق انشاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت رايت النبي يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عايشة قالت دخل علي رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي ص فاقبل عليه رسول الله ص وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي ص الصبر على هذا مع انه صلى الله عليه نص على تحريم اللعب واللهو والغناء فعلوه منه وبالخصوص مع زوجته وهل تدخله الحمية والغيرة مع انه اغير الناس كيف انكر ابو بكر وعمر وسمعتهما فهل كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرج نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه فهل يصدق مثل هذا عن رئيس ومن له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي يبرأ منها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من قصة الجاريتين بالدف عند عايشة كان ايام عيد والتقوى

تعليما على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك وانما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد بتمة الحديث

النبي قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فظن لك منعه ابي بكر من فعل رسول الله ان ضرب الدف والغنا ليس بحرام في ايام العيد وما ذكروا ان نسا المدينة خرجن

اليه من عوده من السفر فذلك كان من خصائص المدينة ولم ينههن رسول الله لانها كانت قبل نزول الحجاب ولانهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله

وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جايز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا

عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا **واقول** اسند الناصب قبحا على عدم الحرمة منحصر في هذه الرواية وما شاكلها مما تشنع عليها الخصم

فاستند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة وان كان له دليل اخر من القران والاجماع فلا بد ان يذكر حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة

الشيطان صريح في انه من عمل الشيطان ولم ينكر عليه النبي في قوله هذا ولعله اراد بحبوا اللعب لمن كونه في موضعه قوله تعالى انما الحياة الدنيا لهو ولعب وزينة الاية كما اشتد

به عبد الرزاق الكاشي في رسالة الاخلاق من جانب اصحابنا مذهب المحتسب فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما حمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى

نقصا له حيث جهل ما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته ومخترعاته التي لا يروج الا على جاهل مثله مع مشابهة

من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال والسوقة كما مر واما ما ذكره من انهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما ذكره

من اللعب مع الدف معصية والكلام فيه في بعض النبي واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر

وتشريع المسائل جايز مردود بان كثيرا مما لا يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة الاراذل من تارك المروة

والمتقوى على قياس ما ذكره يلزم ان يكون جايزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه **قال المصنف** رفع الله

درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى لطمه موسى فقلع عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه

من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مامور من قبل الله تعالى انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله قول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبعث الحدة على

لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه هذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التورية التي اعطاها الله ثم اباها

ووجهه ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل

وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبيا واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب

الانبيا ولو لم يكن القران متواترا ونقل لابن المطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات

فلو انه انصف من نفسه يعلم ان ما يقوله في تعصبه حق انتهى **واقول** وقد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين سماهما

مؤلفاهما بالصحيح واجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب الى موسى بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه

جايز الفعل لان موسى انتصر من نفسه ممن اراد اتلافها وقد تصور له في صورة ادمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة الى

ذهاب عينه تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان علم مكان

الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما تصور الملائكة للانبيا بصور غيرهم ويعلمونهم بهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه وقال ارسلتني الى عبد لا يريد

الموت قال ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا قرينة شعوره بالملك اما ثانيا فلانه لا وجه للاختيار والامتحان بعد القول بانه فعل الواجب من المدافعة

فتفهم وقد اجاب بحمل فقء عينه على المجاز من توهم فقاء عين حجته فالمراد ادحضه ولطمه بالحجة وفقاء عين حجته ويبطل بانه لا يلايم ما وقع في الحديث

بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فيه نوع من المباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ابراد حجته وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل

ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب ماخوذ مما سيجي من قول عمر بن الخطاب في

شان النبي ان الرجل ليهجر وليهذي على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعقل ان سفه هذه الغواية الى اي غاية ثم لبيان الكلام

في مجرد نسبة الذنب الى موسى بل في سخافة اعتقادهم انه ان ملك الموت مع تلك القدرة والتايد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه

بحيث يتلف عينه ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يتلو بها الصبيان ما تامل فان الفكر الكثير منهم طويل ولعلما ما ذكره

من المعارضة بقصة غضب موسى في القاء الالواح وجر رأس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى

علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى ان هرون غاب عنهم

غيبة فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلاثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ثم رجع فراى في قومه ما راى فاخذ برأس

اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى لا تاخذ بلحيتي ولا برأسي

لئلا يظن القوم بك سوءا بل انه يريد ان ينصر بي وينوه بي انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والرأس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الان

ولو كان فيه الاهانة لظهر ولحدث وانفعل واذا لبس فلبس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعتراض والمعترض من باب قولهم اياك اعني واسمعي يا جارة بل

ان اكثر اساليب نداءات المتوجهة الى الانبياء كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما

كان لمصلحة اظهار الغضب في القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من العبادة لا لمصلحة بقية في لطم ملك الموت وفقاء عينه بل كان المصلحة في عكسه

كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح ففيه اهانة كتاب الله ثم فذلك من صفات الناصب عليه ما عليه وعدوانه وانبيائه ولولاه لما لا يخفى ومن ابن علم ان يسمى

موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكره من الصحيح ولو صح نقضه لما كان فيه قدح في عصمته سواء قال الحد الى ذلك او غيرها واثبته

وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر الخ فتوجه خروج امامه فخر الدين الرازي وشيخه صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمل

عليه ابن المطهر طهر الله رمسه مما لا ينافي طهارة الانبيا عليهم السلام فالعجب ان الناصب يحملوا الايات التي ظاهرها نقصان الانبيا على رأى الاولى والافضل

على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع جواز الحمل لظواهر تلك الايات ويحملوا هذيانات عمر بن

الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء بامور ما لا يخفى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه

لا محمل له وتبين كون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وتوجيه بين وهل اساؤوا دبنيه وبين الانبيا الذين هم في محل التعظيم وما ذا الا من غلبة الاضافات

وشدة العصبية والاغتشاش واما قوله ولو لم يكن القران متواترا ونقل لابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ

فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن ابن علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي

وغيره **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال يصفقحال الخلق يوم القيمة وانهم ياتون ادم ويسلونه

الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون نوحا فيعتذر اليهم فياتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك

اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري

وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لم يكذب ابرهيم النبي قط الا ثلث كذبات كيف يجل هؤلاء نسبة الكذب الى الانبيا وكيف الوثوق بشرايعهم

مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اتفق عرفنا فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبيا عن الكذب واما

الكذبات المنسوبة الى ابرهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده

الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب بالمادل ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة

الكذب اي كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة انتهى **واقول** قد تقرر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على

الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابرهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيما نقل عنه استعفاء ابرهيم

عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وانهم يابى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا

ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي

نراه في الاية ليس بكذب بل هو من المعاريض الذي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبه وقد كتب كتابا بخط في غاية

الحسن انت كتبت هذا وصاحبه امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي لكن

الكلام في الكذب الذي لم يكن في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكرنا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف

متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى يأس ابرهيم عن قبول شفاعته وعدل الى الاعتذار **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين

الصحيحين ان النبي قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان

ياوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز هؤلاء القوم الاجتراء على النبي بالشك في العقيدة

انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان من عادة النبي التواضع مع الانبيا كما قال لا تفضلوني على موسى فقد ذكر في هذا الحديث

فضايل الانبياء فذكر ثبات ابرهيم في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان

يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فغيره احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمينان واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان ياوي

الى ركن شديد كما قال الراوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله لانه كان ضعيفا وليس فيه دلالة على انه عاب لوطا في ايواء الى ركن شديد

واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فهذه صفة يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين

امره فانظروا يا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبيا مع ان الحديث صح وهو يطعن في قول النبي نعوذ بالله من رأيه الفاسد

انتهى **واقول** لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابرهيم ولا على تواضع في اثباته له الشك لانه ما يرى انه غير لائق

معصر لضمن كلامه المحكي في القران على انه لم يرد الشك بل اراد الترقي الى زيادة الاطمينان والاعتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من ان المراد

بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني في شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل في حق ابرهيم ولو كان الشك

متطرقا الى الانبياء لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم ان ابرهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابرهيم اولى بان لا يشك

واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب حمل الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسند

السطو لعمر في تصحيح هذا الحديث انما ساوية كراد بلطف تلقي ظاهره بالانكار ونقلا عن الزركشي انه قال ذكر هذا الامثال السابقة ان اغلب

وبالجملة كلمة الالف ان يكون ... النبات والصالح ... والعالم ... بالجملة والقاء الالواح اوكتابة ... ذلك لكان ان صولانا ... اصحابه ... مع ظهور ... فقال ... فان ناطق ... ان دي في ... الدين ... ونقلته ... واشتغالهم ... في قلبهم

يونس بن متى قال لا تفضلوني على

بحيث يلهاسر عنه البرحتى يعارض هذا فتح لطه ويضطر معه الى الشريعة ولو نزلنا عن ذلك فنقول ورد عليهم مثل ما اورده القفال الشاشي على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما فات بخليفتهم
الثاني وبعض اصحابه ان البول قائما احصن للدبر وضاعوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا عنه في اخره وشناعة ذلك
شركوا امعة النبوة بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عايشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطب من نفعه الكلية ولم يستند
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع لحصانة الدبر حذرا عن انتقال الذهن الى الشيعة من حصانة الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وتعذر احصانه بوعلته كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المومنين عليه السلام للامامة ونفيها عنه **نظم** امام اوانست
كه در كشتن بين كرد درست نه انكه د وخت بصد حيله وصله بر اندام امام اوانست كه خلق جهان غلام ويند نه انكه از هوس افتد بزير باجلام
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **نظم** بكو دخوان شرحكونه ذابد سكي كه ارد وتفسير كرد كره دخا
قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نفس الشيخ الى علته اظهر فيا الاحتراز اولى واحكى فتدبر واما ما ذكره من
تشنيع تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة وسياتي في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الدرهم ليس بمال لانه لا قطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جايزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المص **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تع هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جاء من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابرهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب بالخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب وساير الكباير قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه انشاء الله تع واما ما ذكره من ان الله تع يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله تع
منعا لعن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فايدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغاير التي يجوزونه على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واضح فيها على سبيل الندرة والنبي يبين انه هفا
ليس محل المتابعة وبالجملة فقد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تع قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يوذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكباير واما الصغاير ومن لم يباشر الكبيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرنا في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالوحي وغيرها من الكباير فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فايدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد
الامة لان درجة الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تع يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة ١٠
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ايضا ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلايل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عنهم والاكثار من الصغاير حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وتوجيه الامة

عليه واما صدور الصغاير التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا يدل المعجزة على نفيها عنهم اشباهم وكل هذه الدلايل قد ذكرناها
فيما سلف ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاسناد لا على من يقول بجواز الكباير وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على نفي الذنب عن الانبياء مطلقا
والله تع اعلم انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا يدل على جهله واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه ونسبته الى ما ذكره سابقا فانهم يقبل سابقا ان هذه
الدلايل حجة على من يجوز صدور الكباير على الانبياء ولو اعترف بذلك فقد تم لنا المدعى وقد مر ان الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في
ان المخل بالنبوة ومنافاتها من امثال الكباير الانبياء هل هو وقوع الكباير والصغاير او جواز وقوعهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان المجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية
كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكباير منهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكباير كالكذب
بالمعجزة كالكذب كيف يمكن هذا دعوى ان دليلهم صريح فيه وحيث قال الاول اي ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب وحاصل اللوازم التي ذكرها المص اذا فرغ في غالب الدلايل ضمير انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير لكان كذا
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم التي سماها الناصب الدلايل انما اوردها المص على من قال
بجواز صدور الكباير والصغاير عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعضها منها بعدها الا على خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها اظهار
تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم لم يبرؤا عن ذلك كما مر ايضا ان تبيين حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة عليهم يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا وجه
القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس انه خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكباير او الصغاير
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك ثم ما قال الشريف المرتضى رض وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكباير والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكباير في باب التنفير لا تنحط عن الهيات التي تدل على خسة صاحبها عن المجون والسخافة والاخلاق فان انها ممتنعة عنهم فان قيل وليس قد يجوز
كثير من الناس الكباير على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكباير منفرة قلنا هذا كلام
من لا يعرف معنى التنفير اذ لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان
يكون منفرا وكذلك الطلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال
النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع عن ذلك استحقاق
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك الحاصل بعد التوبة وهذا يجد ذلك من حال لو لطف الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام على الكباير
الذنوب التي تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد حل غاية ما في الباب ان الكباير بعد التوبة
اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها
ايضا عند التامل لان الاطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا او ذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ثوابا ايضا
الخصم فانهم ايضا وبما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب كما قال
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة
على مخالفته ومغادرته ارضا فارضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من
المحالات والعامي اذا سمع هذا استنفر طبعه وينزوي من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان الله تع امر بتقرير الكلام على هذا التفصيل المذكور في نفايس هذا التعليق فانه بين ذلك حق التحقيق **قال المصنف** رفع الله درجته
١١ **البحث الثالث** في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات
بريا من الرذايل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولده من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويستهزء به ويكون قد لبط به دايما الابنة بقوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون في غاية

الدناءة والسفاهة ممن قد لبط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا فاطانهم هؤلاء يلزمهم القول بان جنت نفوا التحسين والتقبيح العقليين وان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله تع وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول طول الابد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات وطوماتها وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والله في ذم ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والاخرة وكفى به اساءة ثم لا ريب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكونان بمعنى ثلثة احدها صفة النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذا لا غنيان عقليا لا اشكال فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانما حسبت الانبياء امثاله من رعاع الحلة التي يفسدون على شاطي الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار انتهى واقول الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز المبهوت الذي ينسج عليه مؤاواهية كنسج العنكبوت فمقصود المصنف عند يفوت فانه لم يفهم مقصود المص قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فذلك بما نشاء من الفتور والفطور وذلك لان كلام المص قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من كان لذات وان لزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تع ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقص انما يختصان بالصفات كما صرح به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجرى فيه واما بمعنى الملائمة والمنافرة فلان البعثة من يعقل به كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تع مثل هذا الشخص لملائمة غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تع وقد اشار المص الى انضمام الى المقدمات التي ذكرنا بقوله وان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تع من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب ويفصل ذلك فيما سيجئ بعيد ذلك منفصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المص قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح اه وذلك لظهور انه لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك ادراكه قبح ارسال الله تع امثال هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على معتقد القوم لا يقبح شيء عن الله تع فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسبما اشار اليه المص قدس سره ويؤكد ذلك ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او لا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في توبيخ المص قدس سره فانما يناسب بحال السلف الناصب حيث اشاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم ونقلوها بينهم في انديتهم ومجالسهم من غير ما يعذرون فان كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشة ظاهر لا مجال للمناقشة فيه واما المص فليس قصده في هذا المقام الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش ليرتدع الخلف عن اتباعهم بل الذي فعله المص من قبيل الجرح والتعديل الذي فعله وسعواله السبيل وفي تفسير النيشابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا وخصص من يحب شيوع تعبيكر ابن ربي ضعلى هذا لا يرتبط الاية بما نقله القوم ابضا فضلا عن المص قدس سره واما ما ذكره من ان المص اسا الادب بذكر تلك القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة وهم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما الزمهم من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق ايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم للكفر بالله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة من غافل فضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما اتى به المص ههنا لاتحاد سلوك الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والتحرف عن سمت الحق والصواب كما حكى ان رجلا راى فقيها ناقصا كان الناصب في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض او الاستحاضة ولما راى الفقيه انه عاجز عن جواب مسئلته اضطرب وقال سلخطا عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله ومن عليه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الجهل والتمويهات اشد او ما يصدر من رعاع الحلة على شاطي الفرات قال المصنف رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والاراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يتبع ويستمر بحال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان يجوز في ذلك فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تع به من غير ان يعلم بما امره ولا ارسل اليه رسولا اليه بل على امتثال امره فان جميع القبائح من عنده تع وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تع وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه التصفات المذكورة الخبيثة في النبي وابويه يكون حسنة لو وقعها من الله تع فاى مانع حينئذ من البعثة باعتبارها فكيف يمكن للاشاعرة منع كفر النبي

الفاجر

الفاحشة

وهو من الله وكل ما يفعله تع فهو حسن وكذا انواع المعاصي فكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذايل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجواب الا بالفحش والخرافات عبله واللودعية كالوالغ والاجلاف السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات وقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين اخريين وعلمت ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى واقول دعوى الاجماع ثم وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تع وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابرهيم واسحق الاية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تع وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبرياء شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه الماء في الحوض وانهم قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال اخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لال يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لال يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفا للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم اي اعراض الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القران عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت عم وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لم يكونوا اهلا للنبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكباير قبل البعثة ايضا فكيف يتاتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد ومن تتبعات الكباير لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وذل العبودية وتبعيد عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المص ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش مجاب بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كلام واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع فينبه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد وضحنا بطلانه ولنعم ما قيل من جعل الطامات بيانا فالمذهب ان الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات اه فافهم واما ما احال جوابه الى ما ذكر فيما سبق فقد قررنا عليه نحن فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الخامسة في الامامة وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام اخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص يشير به الى المنصور فاى عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تع بامتثال اوامر من كان يعتقد انه لم يقتنه وهو منغمس في الفساد وانواع الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تع بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجوا رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فان الاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تع ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تع عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات والعقايد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا راى وبصارة في تدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعقد عنده لمن لم يباشر الكباير ولم يصر على الصغاير عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسمعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة

١٣

الى الامام بالامور المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدت عنه انتفت هذه الفوايد ونقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله
عن الصغاير والكباير فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغاير المعفو عنه لاجتنابه عن الكباير لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وفي باقي الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا نشترط ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى اراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
وروية وتكلف وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض لها
بعرضه الى الضد اخلال الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتهد عن الكباير والمصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض
الصغاير فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة السارق والفساق فانت تعلم
ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم
انه مفتر كذاب نعم ما قلت فيه شعر للفارابي طيب الكلام يفاذورة الكذب قد دنسه يخلط بالطهر النجاسه فابن المطهر ما انجسه والعبارات بكلا
فقد علمت اجوبته غير مرة انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اه دليل على عدم ديانتهم وعدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بمصالحهم كحال النبي ع ولقوة هذا الدليل غمض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص بعد
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اه حيث قال واستدل عليه بهذا الوجه بان الحاجة الى الامام اه فانهم ومن العجب عنهم بالغوا في ترغيبه هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك ليحصل العقلي
عما افترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاءهم من حقوق الائمة الاعلام والخلفاء من
الاحاديث التي اسندوها الى النبي ع ثم ان قصوا ذلك صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الولاية والاعلام وتجهيز الجيوش لجهاد
الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف اذا لم يتمكن وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة منها وقوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
بشيء من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتته جاهلية اذ لا يقدح ذلك في اسلامه وليس المراد من امام زمانه القران المجيد كما زعموا لان الكتاب
نعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي ص اضاف الامام الى الزمان وهذا يدل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بان القران
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فايدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القران ولا الفاتحة ولا بعضا اخر منه بل يحكمون
بكفاية ان يأتي بالفارسية دوبرك سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشني بكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم في صحة تعبد
لقتل من ظن انه لا يقول بامامة ابي بكر ولئن قال انا اعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي بلا واسطة لظن انه من المبتدعة وتقليد لبعض المجتهدين وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما تقدم نقله عن فيه الحال
انهم خطأوهم بل غلطوهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي ص على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل الى قبوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ص والصلوة عليه التعزية لاهل البيت ع وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء ١٤
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى فوائده وجوه من الخلل وصدوره من اول الامر اه استدلاله على ذلك بان نصب الامام
واجب على الامة اه فلانه مصادرة على المط لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة و
الاجماع والكل مفقود هيهنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا والنص وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة
بل يجب عادة النظر مرة بعد اخرى فلا يتمشى شيء من ذلك لنفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او جواز عمل كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فيفضي الى المط واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم
المط مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم ومن القرشية عندهم بالاتفاق
والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها وانه كما كان الكلام في وجوب النبوة في حكمة الله تع فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها سادة مسدها قائمة مقامها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط [illegible]

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوص من الله تع ورسوله واما قوله وتركوا اهم الاشياء
فلان الذي ترك الاهم وهو دفن الرسول كان جابرا جاهلا ان نديها لاغالما عادلا صديقا فليس ذلك مسلما للمط لقيام الاحتمال المذكور والشيعة
يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم ولحبتهم الدنيا على الاخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا هو انه من صلى على مغفور
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي ص لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا ما يفوت بيوم او بيومين فلو كان لهم ايمان او مروة لصبروا للصلوة عليه ص والتعزية لاهل البيت ع وادخالهم في المشورة اذ النزاع كان معهم
ولذلك قال علي ع كيف الشورى والمشيرون غيب ليت شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع انه حين اراد النبي ص ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس اه فلانه مكابرة وخلافه ظ لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان في
نصب الامام بعد النبي ص وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم اه فلان هذا القول مع عدم دلالته على
المقصد اعتراف منه بان افعال الله تع معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصد والغرض والقول بان مقصود او غرض جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل به للنبوة
على وجوب النبوة في حكمة الله تع فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايض لانها سادة مسدها لا فرق بينها وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي ص كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطئ ووقوع الخطا من النبي ص عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما مر
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
القسطلاني في شرح صحيح البخاري من حديث اعراض النبي ص على الحسن ع ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما نعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعراض النبي ص على الحسن في حال رضاعه وعده كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن ع وحال غيره لان الحسن
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب عن ناش عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة دائما بل حال غلبة القوة العقلية المساوقة للعصمة ولا اعرف
ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا مسلما لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله دائما وان لم يكن معصوما لانا نقول اما ما مدعي الاجتهاد فيلزم افحامه ايض لانه اذا الزم المكلف له ان يقول ان اجتهادك فاذى اجتهادي الى
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتميز
من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد اخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمص قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم مؤيد بضرورة بالعقل والبصارة في ضرورة البلاد وكذا
الشجاعة ولعل الناصب لما راى ان دعوى الشجاعة المقرونة بصدق الاقدام لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا لعرضهما في غزوات النبي ص على ما سيجيء
مشكل رده بقوله قوي القلب ليكون مهيبا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب لو حمي في الظلام ان قوة القلب
الذي هي منشأ الشجاعة امر غيبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها واثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى الامام اشتراطها
فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر ع
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام
الى آخر ما ذكره من الايراد والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى لمستند عليها فيكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار
اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك انما منع لوجوب الاجتناب عن الصغاير كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغاير ١٥
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والتالي ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفقر والغنى وحال كونه بكاء
او رجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفايدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغاير
وفي ايجاد ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغاير والكباير عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطا ولا ينتصف فيحتاج الى امام اخر
وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج
الى امام اخر وذلك الاخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن شيء من المراتب اماما معصوما يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا دون ما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ
الاسلام وترتيب امور هم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايض ودفعه ظ لان انتظام
الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما لان انتظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من

دليل

حجة

جهة معصية يحتاج الى آخر يحصل منه انتظام الشرعي ويتسلسل ثم قال لنا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وقد يعرض لصاحبها في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس مبني على اراد صدق تعريفها عليه اكد منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس متمرن بملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت گردد بروجهی که صدور افعال بر
قانون مضبوط وهيچ مقربان او صادر باشد بحسب رويّت جديد وسعى مستأنف نباشد ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في غيره العدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة تقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة
صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب بنفسه في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم استند ذلك ايضا فما ذكره من انه قد يصدر خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل غير ممكن ووقوع خلاف ملكة العدالة ظاهر العارض كالجبر بان ادخل الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او كوجوب
الكذب لانقاذ النبي الذي قصد الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما حيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجد وحدهما فلا يكون لا ابتلائهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكارتها بالنسبة لمصالح اصحابه من تجويزهم امامة الفساق والسراق جهلة لا تفي باصلاح ما افسد اسلافه فقد قال الاسفرائني
للشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى الى موته بالقهر
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحسان عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد التفتازاني شرط حسن فصل القلب وقال لا اصل له لا يخفى والقلب اي كمال
الانهماك وانما ما قاله نظيرا فقابل بما قلت رجحانا استعر ازمارى فصلا في الامام فضيلة فيه لقد لسنه بلوث الطهر عاصله فضول الصفها
ما الخبث قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول
والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب كيف ينقاد الاعلم الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانسب واشرف واعرف واعف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعا
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الزمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
والنسب وقد وجد في رعيته من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون نعمته في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في كل امر ولاية القيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرايطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يجهل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
فلا شك انه اولى ولا يجب لتقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع ما عرفت بطلانه واما ما استدل به من الآية فهو يدل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فان ذلك الفاضل الذي لم يصر اماما لعوض المفضول اماما
ما يترجح على المفضول في العلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظه لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه
محذو وفي هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة فقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى واقول يريد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من رعيته في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاشرفية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصبا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء وقع

موضع

16

مواضعه ومخادعة من القوم حبا لجاه الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية والخلافة حيث قال لحاملها
بعمر وليته امس وولاك اليوم الى غير ذلك من المكائد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها ولكن لذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد بن ابي الحديد المدائني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل المصلحة ما وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشأ شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهموها لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلنا منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبية فهو ايضا غير مقبول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجائب ان ابن ابي الحديد نسب
هذا التقديم الذي ذهب اليه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه على المذهب قد خالف مذهبه ولهذا حمل الشكايات الواردة من علي عم
عن الصحابة والمظلمة منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عم لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عم الشكاية مطلقا لانها حينئذ يكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عم فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تعلقها بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجاب به عن جانب المصنف اختيار الامام من الاحتمالات التي ذكرها الناصب
في ترديده الثلاثي وبيّن صحته واما رده في المقصد القدح التفصيلي على مقدماته ترديد المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكر في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة الخ فمردود بانا سلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والفقه
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجوره يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي استهدف
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد واللص المتغلب الدوانيقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل منهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وقص اعناقهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال لمجرد ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول البعض
الاحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء المجازية والملوك الجائرة بل بوجود الشحنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة بما يدفعون تطاول آحاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الا انهم الكنهم انفسهم واوليائهم
دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تأمر
نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها وليتأمل ذو الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من
اللعنة ما يرى من قتل الحسين من شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
ورعاية حقوق الانام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يخلها الى دار السلام واما ما اشترط
الناصب من عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامه عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بها تين الصفتين كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه وسيجيء بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعيته من كان في هذه الخصال اتم فرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك
بالنسبة الى علي عم وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عم ومن اعظم ذلك ما اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار رايات اهل الاسلام في مقابل رايات اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين عم بقواعد علم الجفر المختص به على رايات اهل الاسلام جدولا مشتملا على ثمانية واحد في مائة وواحد
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسرت رايات العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلم محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة والخداع
التي بعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يستغربون معوية بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا عم ان جماعة من عسكره يقولون ان معوية صاحب الدهاء و

16

علي ع قال لهم لولا الذي تكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا منه عن تشاء اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعله المص شناعة على القايل به هو هذا فكانا لو اوجب على الناصب ان يقصر المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جايز اذا انتظمت الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير في المقدمات العوامسند كما وانه سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود بقصد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء ويشبهم الهيئات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والاهلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة ثم من كان متوسطا في الباقي بعدان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون عن ثبته
في هذه فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم
الضال الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وفنونه لعله لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم عن ثبته
في العقل والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي ع لان عليا ع كان في الارتبة على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب عم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي ع في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وعبارته لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي ص عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان خلافتهم
من بعض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشتر كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قايلين به ففيه ان المص لم يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في الفضل المعقول لبيان تنزيه الانبياء عن الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره ما استدل به المص من الآية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل ففيه انه تغاض وتجاهل عن تتمة الآية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المص بالآية فصار جل ما ذكره الناصب لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساوات فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المط لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساوات في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الآية فلا يحصل المط لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا صريحا وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلموا الآية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما من ضل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فلظنه انه اشار بذلك الى ان عليا ع وان كان افضل واكمل لكن حساد
قريش وهم الصحابة في زمانه لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من هلاك صناديدهم
واولادهم ولخوانهم بسيفه ع ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة ونفساط **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الثالث** في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالف السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الآخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت ع الى ان البيعة تنعقد لشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب من يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يعرف حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف
حبه من دينه وحقه من باطله لا جل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء وانجبها ابحاث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب الصالح في العالم الاقل
من القايل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء
السايغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبيد والمصلحة في

ابلغ

ابلغ هذا الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من
امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله في محاله واما ما
ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا امر يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقد يوم السقيفة بمحضر من ذوي
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لهم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل يختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا فما بعد اسبوع ايام مكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء
باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم لما بدى في البيعة كان عمر بن الخطاب تابع الانصار وبايعه بعد تلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار
سمعوا من رسول الله ص النص على خلافة علي ع فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ثم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة اكانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في غير دارهم
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا نهاية الفاوز يادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يطل وان
رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي ع فلم تتطاولون تولد رسول الله ص ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فايدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم
يجترئ احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا اهل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ثم لم يحضر
الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا ساكتين
في وقت المعاضدة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله ص الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي ع لجزم بعدم النص من رسول الله
على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر يثبت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يجدون على هذا البحث ويتعجب من بحثهم في
قولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويصوب المحال على رايه الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شيئا مما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان الكوذن مثاله انتهى **واقول** فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل اما اولا فلان في قوله ان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الى ان هذه المقدمة لا يفيده في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما
لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي ع هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا
فلان حكمه ببطلان ما ذكره المص من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان باطل من اصحابه
وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منوال حق قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اخجل بجل ما ذكر في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعوا لتصرف الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم من
احاد الامة وهي اقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلايق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا في الاشخاص كيف
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها
الباطلة المذكورة فيما سلف كما سندكره عند ذكر قصة فدك من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجا عن اهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول
من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في
مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر
وحصرها في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي ص فان هؤلاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع وفيه ان ذلك ايضا ممنوع لعدم بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه صدق على
كا فعل اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم نقول قد اعتبر في تعريف الاجماع

انفاق اهله على امر واحد في وقت واحد ولو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر بتدريجا
وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فبيانه اصعب
من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب والاكثار من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا مما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ما وراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما صرح في اول الكتاب متحفا لكتابه الى شاهبك خان والي تلك البلاد وقد دعى على نفسه
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا من الهلاك وكوادن اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من ظاهر العربية
فلا يطلع احد منهم ابدا على الاكاذيب الموضوعة في كتابه والحواشي قد اصاب المحشي في ذلك هذا وقد رايت في ظهر نسخته المشومة بخط بعض قضاة ما وراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثا من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة من ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظره وقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت امير ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم فبقي لذلك الى ما كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل وقال صاحب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وفي البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب ارسل الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم يخط فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا النص اه غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعت او لما القي
وغرس في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن تمسك الخلافة والتزم البيت واشتغل عن اجتماع هذا المبحث فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله صلعم واشتغل علي عم مع لفيف من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده عم
اوقع بعض المنحرفين عن علي عم في قلوب الناس انه عم قد تقاعد عن تمسك الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي صلعم وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فخاطب خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه معشر الانصار ما سمعه من حال علي عم وذكر انه لا بد ممن يلي هذا الامر وليس سوى قريش يليق بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار
وحضروا السقيفة ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك متذكرا ان عليا عم هو المنصوص بالخلافة عن الله تع ورسوله صلعم فلما سمع قريش بذلك وكان
منهم من للفرصة دلسوا في الامر وعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تع ورسوله صلعم فليكن احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب عم اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان
مال الغلبة بشير بن سعد ثعلبة الانصاري دعا ابن عم سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوي امر قريش وبادر عمر الى صفق
يده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله صلعم يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا تبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله صلعم فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات
المحلي رحمة الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في حق علي عم من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وقالا
قعود علي عم في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تمسك الخلافة يعلم بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا لا نرضى والله بامارة غيرنا علينا منا امير

ومنكم

ومنكم امير فذكروا عن رسول الله الائمة من قريش وشبهوا الامر على الانصار وسائر الامة وقطعوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي عم واصحابه
من تجهيز النبي ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة الواقعة يورث مفاسد بين
المسلمين وخللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يقلع عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وعمر وغيرهما من الكتب قال في كتاب السياسة في باب اباء ابي بكر واباء علي عم عن بيعته ما هذه
صورته وذكروا ان عليا اتي به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي
اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلعم وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لما كان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي عم احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم ليرده عليك
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي عم يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب عن داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب ليت شعري ابن قتيبة لاهل البيت كيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم
هيهات يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما سادسا فلان ما ذكره من قوله صلعم الائمة من قريش صحيح يؤيده قوله صلعم في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي عم لكن لما اوقعوا في القلوب
انه عم تقاعد عن تمسك الخلافة كما ذكرنا سابقا فهموا ان ذلك يجوز العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان قوله فلم يقولوا الامامة لعلي بنص
رسول الله اه مدفوع بما مر ويجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي عم ومع هذا قد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر ايضا وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا تعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصب اخيرا من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكر ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تع
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تع فافهم هذا فانه لطيف جدا **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الرابع**
في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب عم وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمن ثم علي بن ابي طالب عم وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي عم الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي عم لم يكن كذلك فتعين هو عم الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلثة
لم يكن كذلك فتعين عم الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسياتي ان عليا هو الجامع لهذه
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى عم ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا وسنذكر ونفصل بعد هذا ان شاء الله تع واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامامة وتجعلونها شرط الصحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس
ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي والنبي ذكر في اخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف في خلافة علي ثم ان فاطمة عم مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولذو العباس مع علو منصبه فانه روي انه قال لعلي عم امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

بايع عمر رسول الله صلى الله عليه وآله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قبل ان سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامته نص جلي
لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يبطلوا امتناع المنازعة مع كل هذه
الامور يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه علي حيث راى اهلا للخلافة وانما صبر مداراة باشياخ الاسلام
ولم يكن غرض من الصحابة لاجل السلطنة والرياسة بل غرضهم كان اقامة الحق وتنفيذ الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة فقد قال
رسول الله صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي عليه السلام فالاول يجوز كون الامام معصوما وقد تقدم عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما تقدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من الرعية كما ذكر اذ يثبت فضيلته على كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذا كانوا الحفظ للحوزة انتهى **واقول** مواقع الايراد في كلامه مما لا يحصى اما اولا فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره انشاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما نبهنا ونزيد
عليه ههنا ونذكر ملخص ما افاده بعض اعلام علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق ام لا وعلى التقادير كلها هل هو حجة يدل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك للعالم يصل بثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك الخلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت
شعري ان من لم يفهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها ثم بعد ذلك خلاف اخر وهو انه هل يشترط في حقية الاجماع ان لا يخالف
ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في دعوى
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فانهم قالوا ان النبي صلى الله عليه وآله في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذ جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى
للامامة في امر الدنيا وهو الخلافة فقاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وزعموه سندا وقد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغير
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية سيجيء بعض منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في
شرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك كله دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذلك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كلامه مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي صلى الله عليه وآله امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة [illegible] ابي بكر
امرن يوم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي عليه السلام والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة قال فوجد رسول الله صلى الله عليه وآله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد فضح السيد الشريف الجرجاني على
القوم في شرحه للمواقف انه ذكر هذه الرواية وجمع على انها مخالفة لاصل ما وضعوه واخترعوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية ايتمام
النبي به حملها على انه كان في وقت آخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي صلى الله عليه وآله نصا بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة بذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتجاج الى انتهاء السبق وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهوره
ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجزه عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكرها
وقد مر الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر
في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جائزا مع انه لو قال احد عندهم اني اعتقد

امامة علي عليه السلام لظن غلب على رأيي او تقليد المجتهد الفلاني يخطؤنه بل يضللونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام
ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك للكيفية وقد جرت العادة بالتبعية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه عليه السلام
استخلف عليا عليه السلام في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائرها اذ لا قائل بالفصل والترجيح معنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان
اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة شيخ الانصار واولاده
واصحابه ولهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب واصحابه ان ارادوا بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول
المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر وممنوعا ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اما اذا استظهر الاكثر
وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي عليه السلام ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الى ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية
بعث الى علي عليه السلام في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع ويؤنبه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي
بكر حتى استنكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل الذلول لم يعبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويحث بالرماح وغيرها البعير كرها فكتب اليه بالجواب ما ذكر عنه
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عليه السلام وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا يجيء ان شاء الله تعالى واوضح من هذا
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعدما بايعه الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المصنف في هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد قضايا ان عمر هو الذي وطى الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه دفع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويسد باب الانكار على الخصم ويسجل على ان بيعة علي عليه السلام كانت كرها ما رواه الحميدي
في سياق حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت قالت عائشة وكان
لعلي عليه السلام وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عليه السلام وفي جامع الاصول قالت يعني عائشة فكانت لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عليه السلام ومكثت فاطمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ائتنا ولا يأتنا معك احد وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال
ابو بكر والله لآتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الى آخر الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعينا كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من
البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة فتحرق علي ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في ما نقلها من رواية عن النظام والملخص انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدور المهاجرين وتكسر سيوفهم وتكشف السيوف
على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيت سادات اهل البيت الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ابن ولي الامر نص في بطلان خلافة عباس
كما سنبينه ههنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ممنوع بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا بما فيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع
استمالتهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة ممنوع لما حققنا سابقا من ان صدور المعصية لا توجب الخلل في
ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا قد نهيتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة اه
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا مع من دخل عليه والا لزم انثلام عصمة النبي صلى الله عليه وآله في عدم قتال الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالح معهم مع
وجود مثل علي عليه السلام وخلق كثير من الصحابة سوى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عليه السلام عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام
اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قولنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي عليه السلام حتى روي انه لشدة العداوة كان مع علي منهم في حرب صفين خمس نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته عليه السلام وابو الربيع بن ابي العاص ربيعة المشهور بانه كان صهر النبي صلى الله عليه وآله ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن خال معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص

اخ تسعدبي ونصرو كاسمع سوبة ثلثة عشر قبيلة منهم مع اهليهم وعمالهم وقد قال ع في بعض خطبه اظهارا لتظلمه عنهم اللهم اني استعديك على
قريش فانهم قد قطعوا رحمي واكفؤوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى و
صبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه ع وكذا قلنا ان النص كان بمرأى من الناس ومسمع من الانصار لكن لم نقل
انهم لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس على الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي ع
فقد دلنا الواضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي ع كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير
مسلم ولو سلم فقد علم النبي ص ما يؤول حالهم اليه بعد وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي ع واما ثامنا
فلان غاية [illegible] والزبير [illegible] في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي ع
وحيث علم ع ذلك [illegible] ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي ع في ذلك
اسكتاه واستمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت ورضي من اغوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد انعقاد جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر
عند الشيعة [illegible] مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب حال في ضعفه في نفسه وزد النبي والخطاطر في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
[illegible] ابن حجر في صواعقه حيث قال لخروج الحكم اليه باخلافه لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنو المغيرة [illegible] قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي
كما مر [illegible] الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فنقول الناس انه لو كان
غرضهم [illegible] من الخلافة لا تكبها واحد من اشرافهم واكابرهم او تقسموها بينهم ولبس فلبس ويكشف عن هذا ما روى
في المشكوة [illegible] قوله ع وان تامروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه
ابن حجر في صواعقه [illegible] ان العباس شكى الى رسول الله ص ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شديدا [illegible] بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله ويؤيده ما رواه
في موضع آخر [illegible] ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية وبنو المغيرة وبنو مخزوم
الحاكم في موضع آخر [illegible] في الطبقيات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت عن ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه
شيئا فلم يجدوا فجاؤوا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجه الدلالة ان اعداء علي ع في زمانه لم يكونوا الا جمهور
[illegible] والبراء انما كانوا طوائف قريش الفجار فجاؤوا الى رجل فاخذ بتقويتهم الخلافة عنه من غير احتياج الى الاستعانة
[illegible] الله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه ع في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمن حضر
من المنحرفين [illegible] ايتها الامة التي خدعت فانخدعت وعرفت خديعة من خدعها واتبعت هواها وضربت في عشوة غوايتها وقد استبان لها الحق فصدت عنه
[illegible] والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق نهجه لنهجت بكم السبل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد ولكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم
الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم [illegible] وعما قليل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترمتم وما اجتلبتم والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت وعدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهت ونعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلموا لولاة الامر امرهم ما نشر
في الارض [illegible] وما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصحابة الا جل السلطنة آه فيه من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف
يخفى [illegible] منهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله ص انكم
ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
[illegible] ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك الزمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا الاية
[illegible] ذكر لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان تلك واقعة البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بين الصحابة من التشاجر [illegible] والتعريض النفوس لكل بلية وافية فلا ينفع في اصلاحها ما تكلفه الناصب من المناوبلات الباردة الفاسدة

عن الخلافة

عن الخلافة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد بصراحته لمشابهه على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد انطق
الله لسانه بالحق فقال ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتاويلات
بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي ص فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الاراء ويكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وينهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما الحادي عشر فلان ما ذكره من ان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بان اتفاق
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب سود الله وجهه مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة
عن قوله ص كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي ص اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر بيانه او خصوص مولانا امير المؤمنين ع كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه ع من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المص فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث ليس لنا الا علينا ويمكن ان يقال لعل النبي ص انما اراد بذلك بعض الغزوات والاشارة
الى طائفة من عسكره بالقصد والتعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي ع في حرب صفين
حيث قال في بعض ايام صفين اصحبني معوية جماعة من قبائل يحصب وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري [illegible]
فلما علم علي ع بذلك الخبر [illegible] وقال لهم عليكم بهذا الجحفل فان معوية قد قصدكم بها خاصته دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلان ما
ما قدمه من عدم وجوب العصمة [illegible] في ظلمات العكد وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية [illegible]
على الاشتراطين ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقريب الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده ايضا ذلك اليهم
الاسلام وعدالتهم او لاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن غافل بل جاهل من معترف فضلا عنه ع وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة
وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وايضا
ان ههنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك لجواز ان يكون ابرهيم ع قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سالهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض اذ في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلنا في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل اكثرهم ومنهم
صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم ع وعن الثاني ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او يستتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في زمان ابرهيم ع من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعده من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين ايضا وبعضهم اولياء مرحومين وبعضهم من
فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن و
ظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه ع اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعدومين لا بد بمقتضى شان نبوته وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه
ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمتين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليس واعلمه في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الامامة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليه السلام ساقطا عن اصله وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا ان الله تعالى

لما عدل عن جواب سؤال ابرهيم الى الاخبار بعدم نيل الظالم العهد الامامة فكانه اجاب بما ذكر مع زيادة وهذه ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك
العلام ان يسكت راسا عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسال عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما في الاية الثانية
في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترف فيه بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجيه وكذا الكلام فيما تقدم من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر قال المصنف رفع الله درجته واما المنقول فالقران والسنة المتواترة اما القران فايات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك الرسول وامير المؤمنين ع وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمراة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي ع فبطل
الاستدلال به واما القراين على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا
ليتلائم اجزاء الكلام انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان ريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان ريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان ريد به الاولى بالتصرف
يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل يروى انه
قد وقع هذه الكرامة عن بقية الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجه الامامة مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص
مع الزايد فهو اتم في النفع فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام فيما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية باي معنى
كانت بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك النصرة الذي امنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان ما لك
الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى تصرفا من الذي يتولى له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان نزول
الايات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد تبين عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها لهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض
يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يوتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمله على قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب
خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الوقت امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما استفيد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب يثبوته ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة انما الدار الان بالقصر الحقيقي مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطا انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان امرتم عليا
ولا اراكم فاعلين اه قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله ونبيه الخ واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبته اللغو اليه لان محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يفيد باعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة ولم يتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

من ينازع مطلقا لا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا لالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر
الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية وقال انكم تقولون ان عليا ع في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تقولون انه كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب يؤخر
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه ع في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكن حصل منه التفات ادراك السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا يخرج بذلك عن سكره فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الجلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مبدا ايم فلا ينبغي ان
ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا خرقتهم في التصوف الى ابي بكر فيجاز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي ع فان هذا كلام لا دافع له الا الغضب الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الثانية قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التقرير منه صلى الله عليه وآله بلفظ الست اولى ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا في ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومحمله ان واقعة غدير خم كان في
مرجع رسول الله ص عن حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبايل العرب وكان النبي ص يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكره فضله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه لياخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافة علي نصا جليا لا يحتمل خلافا لما قصد الانبياء العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء منهم مثل مسيلمة
الكذاب وشجاح وطلحة كانوا ليسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بنياس في امر خلافة علي ع مع ان رسول الله نص على المنبر بمحضر جميع
العرب انصف المتامل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى واقول ولا ان المصنف يدعي اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم مخلة
مراد المص من ذلك هو اتفاق جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا طعن في اتفاق كلهم في ذلك اذ ما ذهب اليه بعض من كان فيه وفي
وافق فيه اخرون من خصامهم يكون حجة علي ع في تلك الطايفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا والشافعي
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله واكذا
وهو شيعي امامي وصدق المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك يدل على انهم بعدما راوا قيام الشيعة حجة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حقيقة ذلك ولا وظهور الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين ردوا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من قبايح عادات القوم
وفضايح وقاحاتهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضايل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم منع الهم رووا
قبل ذلك في كتبهم يردونه تارة باحداث المخالفة وتارة بتضعيف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين موكلون في تشريع الشرايع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار
اسلافهم الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من الصلحاء المؤمنين والاهم وقادتهم من الفقراء المؤمنين ويطعنون بما هم اولى به من اهل الحق واليقين حيث لا يجد
كلامهم مطابقا لمرامهم وما اقل حياؤهم واكثر عنادهم فاي خير في ذلك السلف واي جميل يرتقب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي العتل الزنيم حيث ارتكب تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما الى به في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تنظير اية التطهير بما اخترعه من الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير الغدير على انه روى الحديث في
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المص وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققو الامة بالقبول
فلا يرده الا معاند جاحد ومن لا اطلاع له على كتب الحديث والاثار وثانيا ان ما ذكره في بيان سر الذي نعم كونه قادحا في دعوى
نصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القران بوجوب محبتهم مثل قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي الى غير ذلك كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره بنبذ منها في هذا الكتاب فبديهة العقل حاكمة بان نزول النبي في زمان ومكان لم يكن
نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملوء من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي على وجه يناسب شأن الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاسناد امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما مر الاشارة
اليه في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك العارفين بمدلولات الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنا عليا هنالك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها
النبي واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي في تفسيره من مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي وهو في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلنا وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلنا وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبع
ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررناه وفهمه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه او تاويله على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشيا عن عوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي بتلك الخطبة في ذلك الزمان
المكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما رويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي قرر في نفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر اتيانه في صباح ذلك اليوم لا في حر الظهر واثناء الارتحال
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر ما الظهور ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي من مكة
الى الغدير بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وفي سائر جزيرة العرب عادوا من مكة اليهما فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ولا لاجل ما املاه الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان
ادعى الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكتب اعتما فلما نسي ولان ذلك ادل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي بحيث اوجبها النبي كما جوزه القوم عليه الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة ومما يدل على ذلك الا الا لتصريحه ان بلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد

ما سبق

ما سبق ابلاغه مما امته مكررا الا بوجه التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعين
ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا على الاقوام من تعيين
مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي واظهار امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي
بقتله لاباءهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملته كنت كمن لا يبلغ الكل ونظير ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي حذرا عن اضغان القوم قال لو طمن النبي وسليته
وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي عضده الشقي الخناس ان يوسوس به في صدر عوام الناس في ثالثا ان ما ذكره
انسا اليه الناصب يقتضي له وساوسه في وجوه الولاية والنصرة والمحبة اه ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
اسند عليها المص بقوله السابق اه فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى
افعل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للنظر تصرف فمنها ان
اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعدما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بل ما يناسبه في الاشتقاق
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ثم خصوصا مع المقدمة المتواترة وانضمام الخبر جملة دعائية
منشانه ليس اذ يبغي بوسط الحديث كان بطلا المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاسناد الا على تعيين
المراد بمجرد مناسبة المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة عليه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الاسناد لا ثم اقول ايضا ان ذلك الجزء من الخبر
لنا لا علينا لان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء يحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار باوليكم وقال النبي ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لا ترى ان صحة اقتران اللفظ بالفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما يقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان انه يتقيد بقوله صلى الله عليه وآله من نفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفسهم الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه فضل وتفضل فرابعا
ان ما اسنده بقوله فلينصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدولة انساب
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوائف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد مر انهم كانوا منحرفين عن علي
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وان طوائف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحارى
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشأ مخالفة طوائف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيف وبني كندة وغيرهم على ما نقلنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة الحكاية
المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا تسميهم اهل ردة ويدل على ما قلنا شعر الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر وان
التي طالبتم فمنعتم لكالتمر او احلى لديّ من التمر فما لبثني ان رحلي نافتي عشية يحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
عنه مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنيته رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة او اخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم لم يتواتر احدها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم وانهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا او الكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصود انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلاث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتلك الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابة اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الانام
فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين ع غلط نشاء واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيء مليح وهو هيهنا خطأ محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل شعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكاء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي ص نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين ع وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قوله اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو سبب
لنظم القران قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي ص لانه مذكور في قرن حكايا بانهن المخاطبة معهن لكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنين الى
خطاب المذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي ص من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي ص وعلى هذا
فليس الرجس هيهنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعيها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وشرف القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بذنبها في
وقعة الجمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي ص غيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما ان مراد المص من اجماع المفسرين هيهنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك ان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ذهب اليه بعض من طائفة ووافقه واخرون من خصمائهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا متاخرين
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذب في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية للاية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظر الى تلك المناسبة
فقد جعل نفسه مورد القول الشاعر اثبت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الايات المتقاربة المسوق لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجديه نفعا وان تشابه الى ما يعقبها وآية التطهير فكون خصوص آية التطهير نص دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وسنعرف اما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكايا تهن اه ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه لما نزلت هذه الاية جمع عليا
وفاطمة والحسن والحسين ع وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه صاحب المصابيح عن عمر وما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه ص قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته هيهنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وموجود

في جامع

في جامع الاصول ايضا واقول يفهم من قوله بدلان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر اه ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبتهم عنه اصلا دون
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وقد ذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منهما
وهما المسندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب الا ان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انه لما نزلت التي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء قالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه ع لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي وحامتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة رض
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين ع ولهذا يقال لهم آل العباء ولله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العباء توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي ان قيل ما ذكر من الاحاديث معارض بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله ص الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول الزكوتها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشأ من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي ص مع اهل بيته وازواجه اذ لو
اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المنصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال
عن اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود وهو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف آية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته ع على معنى
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت ص فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي ص الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب كما كانت في اللوح لهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة وآتين الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذا المواضع ظنا منهم
انهن المعنيات بها ولجمعها في الترتيب ليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع الخلاف كثيرا في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب لبيته لان القران متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب الرجس وعلى هذا فليس الرجس هيهنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العباء لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا
ولقد اخاسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها في وقعة الجمل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول
عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال المحال الاخر فافهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر امرا الا ان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين آية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت ع معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية بل الخيال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت ع بهذه الاية ما اخرجه الناصب هيهنا من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه مبنيا على ما يلوح
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت ع فطالعه هناك والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
الاستبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم
وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات
النبي صلى الله عليه وسلم ولو خصصنا بمن ذكر لا يدل على خلافة علي عليه السلام بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة يكون مع الطاعة ولا كل
مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه تمسك على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى واقول
الظاهر ان دعوى الاختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل
وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل يتباعدون عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من
الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله
علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا واله على
ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه انتهى
واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وسلم فمسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما عليهم السلام كما مر بلا حاجة الى
تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال كقول الناصب ولو خصصنا الخ ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي عليه السلام فيتجه عليه ان الضرورة وبداهة
العقول دالة على ان مودة علي عليه السلام واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى اجر الرسالة التي يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك
مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطأ عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي
ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب الهالك
وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له على ان قاضي الشيعة
لا دليل على امامة علي عليه السلام على اهل السنة غير واجب بل تبرع لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله غاية الامر انهم ينفون الواسطة واهل السنة
يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان يتكلفوا خرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فحينئذ يجب على الشيعة اقامة الدليل والله
الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس
انها نزلت في علي عليه السلام لما هرب النبي صلى الله عليه وسلم من المشركين الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودايعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل
وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي
ابن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه
وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اختلف
المفسرون ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غنيا بمكة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال
يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوا اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل
صهيب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن العوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لينزلا خبيب
الذي من خشبته التي صلب عليه فكان صلب بمكة وحوله اربعين من المشركين فقدا بانفسهما حتى انزلاه فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان
امير المؤمنين علي عليه السلام فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما
لا يخفى انتهى واقول روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي عليه السلام كما رواه المصنف ورووا ايضا نزولها في شان
صهيب عن سعيد المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت عليهم السلام كما اشتهر من كتب الجمهور ايضا ومن جملة آثار عداوته ما رووا انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين عليه السلام
مع اخبار غلامه له بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس
والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي عليه السلام
الى حق شيء بل صرفها عنه الى عبد سوء ومما علم انه ايضا من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعها من تلقاء نفسه
في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل
في هذه الفضيلة من مثلك يا ابن ابي طالب فقد دل هذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا
يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر بيانه فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعرائنا الى تفصيل فضيلة مكث
علي عليه السلام على فراش النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة بقوله شعر بنفسه بجثا امامت معتبر قول فضول در شب هجرت كه خوابيد اسد بجاي رسول قال
المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام ونساءنا اشارة الى فاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة
الى علي عليه السلام فجعله الله نفس محمد صلى الله عليه وسلم والمراد المساواة ومساوي الاكمل الاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو مرتبة مولانا
امير المؤمنين عليه السلام لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه تعالى عينه في استعانة النبي صلى الله عليه وسلم في الدعاء اي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

يستعين

يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل
بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم اولاده ونساءه والمراد بالانفس هيهنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده ورجال
اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات
الدين لان غير النبي صلى الله عليه وسلم من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه وسلم نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي
العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي عليه السلام نعم لامير المؤمنين علي عليه السلام في هذه الآية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير له على النص بامامته انتهى
واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام فيها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم كما اعترف
به الناصب دون من يعتقد من بدء عناية الله تعالى فيهم فلم خالف النبي صلى الله عليه وسلم هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطمة بل خص
من النساء فاطمة ومن الرجال علي بن ابي طالب عليه السلام ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المألوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا
في مكان القرب من الله تعالى مزيد ثابت فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة
بمخالفته لما جرت عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي عليه السلام ففيه قصد منه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم
ولم يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن
الحق واليقين وذهول عن معونة معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما ما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يمكن المساواة والنبي
رسول خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وان افترقا
صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه
انه نفس الرسول ولما كان علي عليه السلام ولا ولداه لصغر سنهما اولى من جنبه جعفر او عقيل مثلا ولا نساؤهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة ارباب
المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم الخ والحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان عارفا بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء
من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتعين بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافاضل دخل في الاستجابة كما
علم من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله تعالى من النبي احلال لسيدة الاهمام في امر الدين والنبي صلى الله عليه وسلم منزه عنه وبما يدل على الاستعانة
بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غدا محتضنا بالحسين آخذا بيد الحسن
وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله وجثى على ركبتيه والله
جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى آخر ما رواه القاضي وغيره ويدل ايضا
الآية على افضلية علي عليه السلام ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا عليه السلام يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد
اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفس حقيقة الاتحاد
بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول
ولا شك ان الرسول صلى الله عليه وسلم افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات النفسية ونحن نقول ان اراد الناصب
يكون نبينا نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فنظر ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال
صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة
ليست ذاتية نفسية للنبي ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور فنقول
المساواة في الدرجة فلا يمنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين عليه السلام غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منعت عن بعثه على الوجه المخصوص
وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما في مسألة منع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما يرويه اصحاب هذا الناصب الشقي
في شان ابي بكر من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان
هذه الآية ليست دالة على النص بامامته فمردود بان مطالب اهل هذا الباب في نص على خلافة علي عليه السلام بل المدعى كما صرح به سابقا في عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع
اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها او شرائطها ولوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يجتمع في غيره وقد علم
ذلك لصاحب المواقف حيث قال وهم اي الشيعة في بيان افضليته علي عليه السلام مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة والثاني خبر الطير
المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول
العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء الخ نعم كابر صاحب المواقف بعد ذلك وقال في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا اذ مرجعها الى
كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما توهم في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير
ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يديه عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون وتقوى بهم الاسلام وكان ابدا يحامي من
الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

بمعنى اكثرية الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق الى الله تعالى وقال الامدي ومدير بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين لاختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمن حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتميز ان الكرامة والثواب الذي هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي ع وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان اه ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا
على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يتحقق اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير التسليم سيفاضة للتعقد
اسلم على يد علي ع الوف من العرب والعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي ع الى رسول الله باسلام همدان خر ساجدا ووقع في
السجود شكر الله تعالى فقال السلام على همدان السلام على همدان اه كررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد دعوى لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان مرائي ابي بكر قبل الهجرة اذ يربطه الكفار بحبل ويضربه او يصفع وينتف لحيته كما سيجيء نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة ما جاء
في ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي بل مداره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما ما
ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفته وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يدع
العدل ولو بترك امامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الان
في نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت في غيره ضد ذلك انه لا معنى لان يترك اخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى واحق
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جدا عند العقل وقد ورد في النقل من القران والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون شاهدا به وعلمه بالحق احق واولى بان يهتدي به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه والذي
لا يهتدي له ولا علم له الى ان يتعلم العلم والهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء بعوض من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بتبعية مما
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعنادا لا يخفى على اولى النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل اه
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم العلم بالحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانه
مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وخصومهم اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فيجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكر من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شان علي ع مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من الثلثة نعم ما روي في مطاعن الثلثة معارض بما روي
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية اه فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الالف بتحسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف وكانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الذميم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم ينشأ

الخلافة

الا من قلة

الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على
الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا خمسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين ع لفضلوا جميع هؤلاء عليه ع وكيف يوجب
الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي ع نسبة الاصفار الى العدد فلم يورث
تقدمهم الصوري عليه ع الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر از رتبه صوری خلافت مقصود جز عرض کمال اسد الله نبود گر گشت رقم
سه صفر پیش از یکی بنیاد است که ده در نبه کمال [illegible] وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين ع بالشكل الرابع
حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة
عن اهل البيت ع ولهذا سميناه بالعمري ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي في ترويج احكام الاولين واتفاق سيرتهما واعتبروا عليا في المرتبة
الرابعة لان طبعه ع كان مخالفا للاول والثاني اصلا ورأسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى امد يدك لابايعك بسيرة الشيخين امتنع عن
ذلك وقال اجتهد بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الامدي بقوله انه ما من فضيلة تبين لاختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر لانه بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
ان يريد الاشتراك في اصل نوع تلك الفضائل لكن على نحو ان يدعوا اشتراك الصبي المقلد لصرف النحو مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية
او يدعى اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع باب بيته او قتل نحو الضب والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا
نحتاج في تعيين الامام الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والتي يلبسه من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غيره ممن لم يظهر منه شيء من هذه الفضائل بل نقيضها كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لانسد الامر على الناس في تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل حائك وحجام او سوقي ومجهول نشأ في شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فينسد باب تعيين
المتصف بالامامة ولنعم ما قيل ولنا الامدي الذين يفرون من كفر زاده من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان احسنا من اختار ابا بكر للامامة هل وقع لشيء
مما زعموا انه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه ولا اطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنة التي لم يظهر على احد
او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد ابي بكر
مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث اذ زاد بجلالة قدر ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو لغباوة العاقل في ذلك كثرة
الفضائل لم يتحقق الكثرة الا في علي ع كما علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف
وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد اه وهذا مردود بان الثواب الذي كان بسبب حصله له افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبينا سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر ومن تامل في احوال الصحابة علم بالبديهة ان طاعة علي ع كان اكثر
لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد البلخي في شعر
عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب لا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضل في ايضا لا يكون للتوقف جهة فتوجه فانه غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقايق الاسرار قال المصنف
رفع الله درجته السابع قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله ص عن الكلمات التي تلقاها ادم من ربه فتاب عليه
قال سأل بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله قد اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هي التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنب ادم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سميت خصال الفطرة قد امر ادم بالعمل بها للتوبة
عليه او صح ما رووا عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور لدل على فضيلة كاملة لعلي ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب
الذرايع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل مسلمة انتهى واقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر مرارا وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على
الاشتهار نرى المصنف قدس سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال
العشر مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او وصل عنه نقيضه فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات الاية ومنشأ اشتباه الناصب كون الكلمات في الايتين او عدم الانتباه لكثرة التحسير
البغض واما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المصنف عن مدعاه فقد بينا سابقا في بحث العصمة ان مدعى ما يستشهد عليه بحجة عن طريق الضد او نسيانا عن المبحث
عن غاية الحيرة والبهت والتمثيل لان الاكثار من مجرد ذكره تعالى لعلي ع في القران والتمثيل بجلالة دون غيره ممن زعم الناصب امامته يدل على انه حبيب الله منظور له بنظر رحمته
خير الله لنا مثلا ونبي خلقه بل نقول انه لو كان فضيلة واحدة له ع لا توجد في غيره يدل على تفضيله ع في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا
وغيره مفضولا تامل تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال رسول الله

اي ولان اعتبار الثالث ليس الا لموافقته مع الاولين في اقتضاء سيرتهما اعتبار الرابع لكن لمخالفته طبعه لهما الخ اه منه

قال المصنف في منهاج الكرامة البرهان العاشر قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه روى الجمهور عن ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي ص عن الكلمات التي تلقاها ادم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من الصحابة فيها فيكون هو الامام لمساواته للنبي ص في التوسل الى الله تعالى ١٢

الدعاء

والبهت

انتهت الدعوة الى علي لم يسجد احد منا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالوصي وارث العلم والحكمة وليست هي نص على الامامة كما ادعاه انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب مسندا الى عبد الله بن مسعود فلا انكار والاصرار فيه عنادا والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم وطلب
الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصي الامامة وان سبق الكفر وسجود الصنم ينافي الامامة في تلك الحال ايضا كما اوضحنا سابقا فينبغي امامة
الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون وراثة العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي ص لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي ع لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها
ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله ع انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي ص وسبق امامة غير علي ع عليه ينافي ذلك نعم لو قال
سينتهي الدعوة آه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فليس نظير الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي ص وبين انتهائها الى علي ع لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا
يكون في الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب نظر وحق الجواب ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا
اذ غرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان لم يسجدوا للصنم فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهذا عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين
انه قال سالت رسول الله ص عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع**
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين ع قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اكثر اهل السنة وتفسير اهل السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الرازي وتفسير النيسابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر وفيه
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي ع فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ص ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم
عند لقائهم فغضب ص غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله لقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من يوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله ص
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل على ان عليا هاد وهو
مسلم وكذا اصحاب رسول الله ص لقوله ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال ذكروا ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله ص يده على صدره
فقال انا المنذر وأومأ الى منكب علي ع قال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية ورواياتها في شأن علي ع
ورواه الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى علي ع قال المنذر النبي ص والهادي رجل من بني
هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا هاد وهو مسلم ففيه ان الدلالة ليست مقصورة على اصل الهداية ومجردها بل على كمال
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد ص فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وقوعه ع مقابلا للنبي ص في اثبات احدهما بالانذار والآخر
بالهداية دليل على تقدمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك
الامر له بقول الله تعالى مجملا وبقول الرسول ص مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي ص للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل يعلم خبر هذا
معروف مجمع عليه ام هو شيء تخرصونه باستحسان عقولكم وآرائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما رواه عمر فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك
الخبر وكانوا يقولون ويقول ان الرسول قال للجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم آه ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل دعاكم في ذلك ومما
ينكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله
بل اهتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها
في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وكأن فاتهما نظرنا اهل الشفاء ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه كان من اصحابه الناكثين والقاسطين
علي

والمارقين

[Marginal note:]
على عدم امام قبله بل اللازم من
الرواية ان الامام المنتهي اليه الدعوة
يجب ان لا يسجد لصنما قط ولا يلزم
منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا
كذلك قلت قوله صلعم انتهت
بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء
عند تكلم النبي ص وسبق امامة
غير علي ع ينافي ذلك نعم لو قال
سينتهي الدعوة آه لكان لذلك
الاحتمال مجال وليس فظهر
الفرق بين انتهاء الدعوة
الى النبي ص وبين انتهائها الى
علي ع لا يقال لو صح هذه الرواية
لزم ان لا يكون باقي الائمة وبطل
ما ذكره صاحب قبل ان لقوله او
كما ان انتهاء الدعوة الى النبي ص
لا يدل ١٢

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن مرق من الدين مثلا مهتديا وايضا فان من الناس من اقتدى في قتل
عثمان بالصحابة اما بجميعهم على خلاف او ببعضهم وفاقا فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا ارغم الله الا انفه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يشبهون بالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي
من قوله ص النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية **شعر** صحابه گرچه جمله كالنجوم اند ولي بعضي كواكب نحس وشوم اند فلينظر هذا الناصب الضال ان المتصف بهذه الاوصاف
هو من يطالع اللوح المحفوظ لشهادة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من
لا يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعرف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن لها فيها
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا دل حديث مروي من طريق اهل السنة
على افضلية علي ع او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور و
يزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين ع والآخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان
طرح الكل مخالف للاصول فينبغي ان يكون في احدهما صادقا وفي الآخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي ع كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لان من نطق الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر روايته الاخرى فهو فيما نقل في حقه ع صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل ناقلهم
بل لانا وجدنا اخبار اصحابنا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين تؤيد ما ذكروا انهم ويوثق ما حكى ناقلهم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي ص قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من روايات اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء
الله تعالى فان الولي هو المحب المتبع وليس هو بنص في الامامة انتهى **واقول** الانكار ناش عن الجهل والعناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي ص قال وقفوهم انهم مسؤولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسؤولون اي عن ولاية علي ع واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى
انهم يسألون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي ص ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه
من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع الخ فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها اصلا لاعتقاد ما يسأل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا ع **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى **واقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شأن علي ع وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي ص **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر**
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الحديث جلي في رواية اهل السنة ولكن بهذا العباس سباق الامم ثلاثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب والاسلام ان عليا سابق
في الاسلام وحصل السابقة والفضائل التي لا تحصى ولكن لا يدل الآية على نص بامامته وذلك المدعى انتهى **واقول** قد وقع آخر هذه الرواية سيما
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله ص وهو افضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين ع
واحترازا عن ان يظهر بذكر ذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب المصنف فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع عشر** قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب ع
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال ع انا
اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الآية لبيان افضليته ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين ع وفضائله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **واقول** الآية مع الرواية يدل على افضليته ع وهو محل الخلاف كما مر ووجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي ع بان الاولى بذلك هو لا غيره وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الرواية فيكون

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي فيكون افضل من الكل واولى بالامامة وابصر بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي ع ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق سائر الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخ عنهم فيكون نزولها باعثا لافضليته عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل وهذا بما ماها ابن عمر بما يستدل من هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي ص وفارق النبي ص والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد من خطابه الفهيم مقدار عشرة ليال
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب عليه كذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاجله كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى واقول
فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد بايتان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله ص الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال
ولو كان الزمان مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة اخرى فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسآمة النبي ص انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضوليته على ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ع ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي ص نقيصة على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القرب منه وحل المسائل الغويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيسابوري عليه ان
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو لسد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يتم على قياس ما ذكره ان لا يصح
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا معينا فيقال ان ما يكون عذرا من الفقراء فيما عجز وابيت ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او شقها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيسابوري باشارة فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الآية آب عن هذا لان تمام الآية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيسابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي ص قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري وهي مع وصمة الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري او يكون الجملة حكاية عن قول الرسل تاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
ببعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكر النيسابوري وغيره فارسلوني الى يوسف لاسأله ومروا الي
باستعبار فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف فان غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الآية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف من المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا بتوقيف من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فلا مناقشة ولا شئ

[هامش: وانا اقول لو لم يسع الوقت للعمل بهذا الغرض فكيف عمل به علي ع عشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يبلغ الى احد من الصحابة غيره او الى الثلثة حتى نسخ حكمها ١٢]

[هامش: على ما بعثوا]

[هامش: نظير ... ان يقول لغيرك بل ...]

من المناكير

من المناكير وانما المنكر هذا الشقي الناصب الذي يذهب الى كل ريب زاهق وينعق مع كل ناعق بلحن نعيق المتأخرين ويزعم ان ما ذكره انحى كلام في مقام
الرد **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
روى المفسرون انها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ص لعلي سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي ع فما نسيت بعد هذا شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى **واقول** روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي ع وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي ع واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ضمني رسول الله ص وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب ففي اطلاق قوله روى المفسرون ما يفصح عن تعصبه
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي ع فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي ع في زمان النبي ص بذلك حيث صرحوا بما يشتمل على مدح النبي ص في خطابه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا ليحال عليه فيما يأتي ان من تأمل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي ص فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله انما يخشى الله من عباده العلماء فقد حصر الخشية والتقى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقيكم
ان عليا كان اعلم من في الصحابة لان استغناءه عنهم مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المستفيد مذكور حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين افراد البشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا فبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجة بينة وانكاره مكابرة ومعاندة فلا نلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله ص وعامة العرب فنذر علي ع صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة ع وخادمتهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد ع قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ع ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى ع
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة ع صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي ص في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة ع قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد بجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله ص خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صحت الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى **واقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي ع وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي ع ابقى الآية على عمومها للعدو وصون سبب النزول لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت ع لا انه ذكر نزوله
في شان جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فالظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذكر ذلك الضال لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الوجد ومنهم الرازي المذكور والنيسابوري في تفسيرهما مذكورون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شان الذين شدوا
انفسهم على السواري ويكونون لذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز اضنا النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب نفسه فيما سبق في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير ان يصل نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ويدلسون جوع اهل البيت ع وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل ع وقد جاءهم امتحانا من الله تعالى ولنعم
ما قال الحصكفي في الرد على الشاك في ذلك حيث انشد
قوم اتى في مدحهم هل اتى — ما شك في ذلك الا ملحد
قوم لهم في كل ارض مشهد — بل لهم في كل قلب مشهد
واما ما توهم من منافاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك
فسر بافضل المال واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله ع خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض لقوله ع خير الصدقة جهد المقل ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي ع معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا اتى
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته قوتهم فلا منافاة كما

[هامش: فان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى ١٢]

[هامش: اتقاكم ... المستفيد ...]

لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي

بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجماع اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله

ولا يدل على النص انتهى **واقول** قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر عليه السلام

واما نزولها في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع اولياء

ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا يبعد مثل خبير ولو حاولوا اثبات وجود هذه

الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي لاستعملوا كذب من لا يرجو ان يخفى حينئذ ومن وقاحة الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله

حتى وضع ذلك على لسان علي عليه السلام قاصدا به تسديد ما يجوز الناظرين كون ذلك واردا في علي عليه السلام ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسب

ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال وبدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة

على ان المراد بالآية هو علي عليه السلام الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا ايضا ما ولهذا السبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل

اما ابو بكر واما علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدام علي

التصديق لا يفيد لمزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هناك

رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال الى ذكره على ما فيه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كما ترى تشكيكاته تمام

البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية

عن عيسى في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف في حال صباه وعند القائه في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم

بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان

يكون للصبي صاحب النبوة والوحي جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى وايضا كما لا يليق لمن تولد مؤمنا وفي فطرة الاسلام انه من لا ينه تولد

عليه فكذا في علي عليه السلام لانه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام اذ بعد من اربعين سنة من عمره فكان عليه الايمان الا

بعد ما لم يكن مؤمنا وايضا عند اصحابنا ان عليا حين آمن بالنبي صلى الله عليه وآله كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والروايات قد جاءت ايضا من طريق الخصم كذلك

ذلك شارح الطوالع عن صحاح في شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال ذكر الحسن البصري ان عمره عليه السلام كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى اربعة

عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد تجاوز البلوغ لانه روي عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد دعا النبي صلى الله عليه وآله الى

الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قال له المأمون حين ناظر بالفقهاء وايضا قد صح انه عليه السلام كتب الى معاوية ابياتا من جملتها قوله عليه السلام سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما

ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وتعنته فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وايضا وجه الاسلام الى التصديق بما جاء به

انه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة وعلي عليه السلام

قد كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة اسلامه صغيرا

كما انه طالع اللوح المحفوظ في حال الصبا على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز اختصاصه بمزيد

فضيلة في الخلقة اوجب حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك بعجيب فانه مظهر العجائب ومنبع الغرائب **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون**

قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب

انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افاضل المؤمنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله

مؤيدا بالمؤمنين كان تأييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على نص المدعى **واقول** لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المصنف في

مجرد التأييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عليه السلام بوصف تأييده للنبي على العرش الاعظم في الازل وهذا يدل

على الافضلية التي هي من جملة مدعيات المصنف مرارا على انه ما اعترف به من كونه عليه السلام اولى من جميع المؤمنين بتأييد النبي كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور انها نزلت في علي انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية انها في كافة المؤمنين ولو صح نزوله في علي يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى

واقول ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان مراده تعالى كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعه فهم منه دلالة المرادة التخصيص واما صحة الحديث فيكفي

فيه كونه مرويا عن طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان الله

لما حصر كفاية الشرعن النبي صلى الله عليه وآله في جنابه سبحانه وفي علي عليه السلام وكذا حصر اتباع النبي فيه عليه السلام بمقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عن سائر المؤمنين فيكون امام المؤمنين

قال المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون** قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل انه لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه

الظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي عليه السلام كان ممن آتاه الله من اول الاسلام فكيف يصح نزوله فيه وان سلمنا

فهو من فضائله ولا يدل على النص المدعى انتهى **واقول** من ذهب على انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي انما استند بما روي ان النبي

لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية

كطائفة همدان فهم لم يجاهدوا الا مع علي عليه السلام في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يدركوا قتال

اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد بقتال بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي عليه السلام في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتحد ما له مع الرواية المتضمنة لكون

الآية في شان امير المؤمنين عليه السلام واما من روى انه عليه السلام قال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا

امير المؤمنين علي ونساء اهل البيت عليهم السلام لكونهم منهم بمقتضى قوله عليه السلام سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا

لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتحد ايضا ما له مع الرواية مع ما رووا

الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي عليه السلام في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوائف الثلثة

ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة النسبة فعل الجماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد

وكانوا في خدمة امير المؤمنين عليه السلام في بعض حروبه فكان النبي صلى الله عليه وآله لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الآباء نسب فعل الابناء اليه رضي الله عنه قال

الشيخ الموحد محي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس

هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون

كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي صلى الله عليه وآله لسلمان الفارسي

بالحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهر

مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان

منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان تلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة

ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن

هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه من علم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم

على ادائها وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله صلى الله عليه وآله لابي موسى هم

قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه صلى الله عليه وآله لسوء عاقبته وانحرافه عن علي عليه السلام لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين بعد كل واحد منهم

بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه عليه السلام وقعة صفين رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله لسلمان رضي الله عنه

هذا وذووه مجمل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف بما اتصف به من معرفة الولاية ومتابعته من فرض الله متابعته فهو

منه وداخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي عليه السلام ايضا لكن حيث ابرز قوادح على الامامية

بالتشكيكات الناشئة عن العصبية رأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام صونا للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع

الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت انها في علي عليه السلام ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع الراية الى علي عليه السلام يوم خيبر قال لادفعن الراية

الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم

الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي عليه السلام فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا

جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره

ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب فنقول

لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم

الى آخر الآية وكان من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو

كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان

الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام

الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة في محاربة المرتدين وابو بكر

هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله

بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان

موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى

الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك

الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي رضي الله عنه لان عليا رضي الله عنه

تزوج سلمان من بني كندة واولاد

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت عليهم السلام بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رضي الله عنه واعقابه ١٢

اعقب علي عليه السلام من غير فاطمة عليها السلام بقرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن الخ ١٢ منه

انحراف ابي موسى الاشعري

بما اتصف

المقام ٢

وهو لا يدعو الى الاسلام

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلتم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك
البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا
فكان الرئيس المطاع الامر في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان مباشرا لهذه العبادة وبسببه مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية
والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر هو انا نقول هب ان عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين مستولى عليهم من جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم   وصار الاسلام
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثاني
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تع وصف الذين
ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه
بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال ع ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر يعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل
الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدا
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي ع فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تع لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد ان تكون في ابي بكر ومما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا اوجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تع قال فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال الامامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان
هذه الاية في حق علي ع بدليل انه صلعم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل   في العمل فكيف يجوز التمسك
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تع انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وراضيا عنه قال تع في حق ابي بكر ولسوف
يرضى وقال ع ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي ع وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله فهذا تمام

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله ولو كان كذلك لجاء الله تع بقوم
يحاربهم الخ بان للناصر من الشيعة ان يقول انما يجاب انه تع لا يجيء بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي ع هو ذلك فان محاربته من ارتد من الاوايل هي
محاربة الاوايل ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا او باطنا كما هو مصرح به في اخر تفسيره غرائبه في ذلك خاف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتذر بان هذا
انما ذكرته بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقادنا وداد الصحابة الكرام امر قطعي والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري
ماذا يفيد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت
انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تع على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين للمرتدين
انما يناسب مدلول الاية لو لم يحضرهنا احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي ع جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فياتيهم المهدي ع وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيده ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الستة والستين بعد ثلثمائة   كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي ع وعلامات ظهوره ع حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله ص من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من   بالسيف
الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفية
والشافعية فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيما اذا حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تع ياتي بقوم يحاربون المرتدين
ويقهرونهم بالسيف واللسان كما اشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجوز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف واللسان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه يجوز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف واللسان وهذا حاصل بحمد الله تع للشيعة ايدهم الله منصورين في سائر الازمنة
ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد هاج عقله وهاج بقله واختل كلامه وانحل زمامه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة
فسود دفتره كلها هكذا وجلها شتم يهذو وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ارتداد
الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ التضاد انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما ان المجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين مستولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون
خروج امامهم ودنو الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي ع هو
شيعة الكوفة كما مر انفا واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابطال مقالاتهم وتخجيلهم الى
الملحدين المرتدين نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا مما لا ينشرح به
صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة ممن عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين   لما سبق
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي ع
كما مر تفصيله فهذا لا يوجب ارتدادهم عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكر في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال باطل ظاهر لان رئيس فرق من سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي ص وفي بني حنيف كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صاهر لابي بكر

بعد حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فيه فقدرة ابي بكر وتمكنه بنفسه
فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك ايضا وانما كان مرتهنه مع عسكر الرسول كصاحبه الحجر الموضوع بجنب الانسان بل ادون حالا لانه كان يفر من الحرب لا يفرها وان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى التخصيص الله تعالى انذاره للمرتدين بان باس ذلك القوم بعد زمان النبي
كما تقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يتصور ان يقال انه
لم يكن في ذلك الزمان قادرا واستقلالا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يثبت
لمن كان تاركا لشرائع الاسلام مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين فانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرائع
هي الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوائل هذا الباب فتذكروا واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
ان اراد انه احدا من اهل السنة لم يقل به فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قرروا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلة
بان الامامة من الاصول لم يقولوا به فذلك ممنوع والسند ما روي عن علي من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسنذكرهما المصنف بعد ذلك في الموضع اللائق بهما وسانبهك ان شاء الله تعالى تحقيق
حديث الطير على شيء مما نطلع به على النسبة التي وضعهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم محبيه لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبوة
والولاية ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد ان تحصل معنى الاية وعلم ان نكوها وارتدادا عن دين الاسلام باتباعه يعرفون صاحبها ويعرفون
بهم يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة اوليائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثالث من انه لو كان كل من نازع في الامامة كان مرتدا لزم
قد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلناه عن النيشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والفعل بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتل المخذولين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر من ذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كانوا يتوارثون عليه يا في القبائل يقولون ان الامامة حق اهل البيت
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي ع وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عسكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب عليهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من المدارات والرفق واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت اه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجائب الخبر الذي نقله الشيعة الى امامهم من كتبهم المحكوم جلها بالصحة عندهم
مردود بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي ليس عنه في تلك الكتب عين ولا اثر يسمي مستفيضا ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو نفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة ولو نود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فلبسا محبونه رعاية لحق التعليم اولان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله كيف لم
يلتفتوا الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاتهم في ذلك الى قول احد وامره فيه انما كان لما ظنته
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره ذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعون عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته وخوف
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل اخرا من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير انه يحتاج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طائفة من طائفة قريش مع الاهل والاولاد والظان
اكثرهم انهم كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعين الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن ما كان هو صاحب

يخافون

يخافون من لومة لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر ثم في اول بعث النبي وفي زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد به ذلك الجهاد انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي ع فانما شرع في الجهاد
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الاضغان البدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية
وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي ع نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي ع بقتل عمرو بن
عبد ود وقال فيه رسول الله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل
عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس ينكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبر ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغا غاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة مفضية الى النار واما الثامن
عشر فلان قوله ان ابا بكر متقدما على علي ع في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل الاية مدفوع بانه لو ثبت انه قاتل قبل
علي ع وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يدل كونه في الاسلام جرح فضلا عن قتل مدة حيوة رسول الله وبعد وفاته
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الاسلام وشعرت ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من رجع الى ما ذكره في موضع اسند الاية الى علي
بقوله ولا يأتل اولو الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية ايضا تشكيكات ومغالطات لا ينخدع بها الا الحمقاء اهل الغفلة ولنذكر ما للاختصار
وننبه على ضعفها تظهر لنا اللود والانكار عمدة ما بني عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرين
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول فيبقى العمل به في حق الغير فان قيل نمنع
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية في ابي بالغا الحد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيدهم لفظة اولوا وصيغة الجمع على تقدير
انه ورد في قضية مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع ان لفظ اولوا وصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اصلا
ولابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصد الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى ولما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر فيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا في الواحد او الاثنين او الثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليس ههنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا انه انما
من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف العنواني في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر الشقي الذي له فضل
جاه وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولى الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وقد تق ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى على تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي حتى نسخ الاية فيهم ونزلت انه العزيز الكريم
ومن العجب انه ذكر قبيل هذا الكلام ان المراد من قوله لا يأتل اولوا الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا وحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر على ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
والعلم لا يقدرون على الانفاق وصلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع المدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض يتبوء منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك ان النبوة في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل يقول
الاية نفاد حمد في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على نهيه تعالى عما اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما روي في شان النزول فدلالة الاية على
صدور المعصية من ابي بكر وما الجاني هذا المتعصب بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوع او كون هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه ع اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رووه هذا المجيب
شان النزول ايضا بقاصريح في وقوع حيث قال لما نزلت الاية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم فخرجوا
لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض اه فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي عن التنزيه من مراتب الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من غير ... في شان

الانبياء انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون تحمل امنه محالا واما ثالثا فلان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار واما رابعا فلان ما ذكره من انه لو
كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل اه فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فاضل لاخر في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه ينافي
كونه فاضلا او صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت تع الفضل مطلقا اه بناء على مهدوم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله ثانيها
بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر اه من الاشتباه والالتباس والبناء على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الاحاد
مسلم لكنه مستفيض مع انه كاد ان يكون متواترا معنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع
بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شاذ وزعم من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به الزاما لجمهور اهل السنة القائلين
بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفائها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي امر مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على
ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله ويعتقد ان يدل على ذلك لكنه يدل على انه ثم يوجد بان تلك الصفات
متلازمة فنفي بعضها لكونه كرارا غير فرار يستلزم نفي ايتائه وهو محبة الله تع ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله والخلاصة لهما
يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تاييده في الجهاد بعد فراره مضطرا اذ لم يكن
المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض
للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات
عمن يستوفينه الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو تع انما اثبت
هذه الصفة للمذكور في هذه الاية اه فمدخول بانه لو سلم ان الاية بمجردها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت
على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لفراره في ذلك
الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة للقتال ولا لشهود ضب هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله
ما ذكرناه تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد فغير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القران لكنهم جعلوا التمسك بالخبر صلة و
دليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى الظهور فيما ذهبوا اليه ظاهرة كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين لوجه يصلح للاحتجاج به لان غاية
ان يتوهم منه ظهور ذلك لا يخ اما ان يكون قوله تع ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فهي
تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص فضلا عن ظهور
دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تع فسوف ياتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر خارج
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تع يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اصحاب الجمل لسم الله نور
وكان له عدا وحسادا وكذا يجاد دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تع ولكن ليطمئن قلبي ان
ابرهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا راها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلان ما لانم ان قوله تع والسوف
بضعو ورد في حق ابي بكر بل كما نراد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بيناه في رسالتنا المعمولة لتحقيق
هذه الاية وانه لا مناسبة للاية بالدراية الى ما اخلفوها النزول في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض
المعاضة من الموضوعات المشهورة الملومة المذحورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتاب الموسوم
بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهور من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وحديث ان ابا بكر كفر سدها وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر في اليف الشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلان ما قد اثبتنا سابقا
دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي ع بوجه يوجب سقوط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة قويمة
فتذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون
قوله تع والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع وقال الناصب خفضه الله اقول الاية تشمل من الصديقين
والشهداء او عكس ان يكون نازلة في الخلفاء وان صح نزولها في علي ع فهي من فضائله ومع لا يدل على مدعى النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقا ان عليا ع
قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي ع دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية في الخلفاء

فانهم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والاخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الاية لا تصلح دليلا على مدعي النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون
قوله تع الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي ع كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الاية نزلت في علي ع وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى واقول ان الاية تدل على انه ع تفرده بهذه الصدقة كان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تع وهذا ايضا داخل في مدعى المص
كما مر قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلم عليك فقد عرفناه واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على
ابرهيم وال ابرهيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كانه نسي المدعي وهو اثبات النص واخذ بذكر فضائل علي ع وهذا امر مسلم وانفق العلماء
على انها نزل فيهم ايات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد واله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى واقول قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث او تجاهل
او تجاهل الكاسد فان المص جعل المدعي هاهنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته ع عن غيره من غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر بافراد الصلوة النبي
بصلوة الال دون الصلوة على غيرهم مع كون استحقاقهم لها في مكان ومرتبة فقد ذهب القوم الى ان تخصيص احد بها في الذكر من خصايص النبوة يدل على
الامامة لدى الانصاف كيف وقد شرح ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين والجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان الانبياء الذين
لما لم يكونوا اوصياؤهم في حفظ شريعتهم لنطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا مامونا عن النسخ والتبديل وكان علي واله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيمة اوجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلوة وتوجهه اليهم كما لا يخفى وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا
شانه فضل وقد روى ابن الحجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القران انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له فقال عند الاسند لا ابعد الاية على كرامة اهل البيت
انه ضم اليهم في ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم لما دخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تع صلى عليهم معه فحين طلب من المؤمنين صلوتهم عليه
معهم ويروى لا تصلوا علي الصلوة البتراء قالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وال محمد
انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تع مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور عن ابن عباس قال علي وفاطمة بينهما برزخ لا
يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ع ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير وفي اكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلم المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسايله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها
بفاطمة ع كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتونسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله ص فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة لمن تحدثين قالت احدث الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويونسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان
الله تع قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فابرح ذلك النور نعاوا شعته في الافاق تموج حتى جاء الملك
فقال يا محمد انا الملك محمود وان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله ص من بال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات وقد شهد
ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا واملاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله
عز وجل بحور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت
والسكر من سكر الجنة فالتقطه حور العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه يقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك حضر النبي ص
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي ع فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة ع وبحر ماء الفتوة من علي كرم الله وجهه هنالك مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فجاء السبطين شبه شبهتك حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذا سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها وتسر

من الشيعة كما هو قول شد

شارح بغض مضوعن در شرح هض حكمه الغيبة في كلمه ومنه بكشه كه الالت ان الكامل مو البرزخ بين البحرين والجامع بين العالمين واليه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢

يقال شهد كه و ملاكه بكسرهما وبفتح الثاني مميز تزوجه او العقد ١٢ قاموس

ما ينبرها قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى وبخصهم وجه كون النبي فان وجوده مؤكد العصمة بها وعدم خلاف الاولى من احدهما على الآخر
واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المصنف كما مر بل لو دل
على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته
على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند اسناد المصنف في المطلب الرابع على عليه السلام بما روي من قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده الحديث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به هو الله تعالى يكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فليس في التفاسير وان سلمنا الاثبات للمطلوب
انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين
لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري واما اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن
دون التوراة والانجيل مثلا لانه المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الرواية التي رواها المصنف ليست في التفاسير مردود
بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي صلعم قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن
سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن
سلام وخصوصا الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب يسعى في عداوة علي عليه السلام وانكار فضائله عن انكار الملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب ففيه
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس في الاتباع والنص في الاستجماع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب في جميع
الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه المبين لجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والسلوك محجة البيضاء لا يحصل الا باخذ البيان
ممن هو موثوق به فيما بينه الله ورسوله عليه في الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المدلول لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالامامة الامر **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثامن والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ظاهر الاية على انها في جماعة يكونون مع النبي في الاخرة وعلي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي وعلي بل بخواص اصحابه فلا يدل على عدم
الخزي باوان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى **واقول** لا شك ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة المصنف متضمنة لذكر اصحابه على ما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المصنف بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي ان اراد بهم خواص اصحابه الذين
كانوا بعده من خواص اصحاب علي ايضا كبني هاشم والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يضر وان اراد خواص اصحاب النبي ممن تخلف بعده
عن علي وغصب عنه الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل نمنعه ود حديث الحوض المشهور في شان خزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفي
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب لذلك للنبي بما رووه فيما سبق نقله عن الصحيحين انه يخاف يوم القيمة عن شفاعة من سئله
من الخلق ويعتذر اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كذبت ثلث كذبات الحديث فان في خيبته بسبب تلك الكذبات
عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك الوجه خزي لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي على ما يعلم من كتب اللغة
مشتق محمول على الشخص كيقظان ونومان لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزي في القيمة وقوله داخلون في عدم الخزي في القيمة لحن وبرطانة كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته **التاسع والعشرون** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت
هذه الاية قال رسول الله هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين وياتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان المصنف لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه
رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره كما مر **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثلاثون** قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا روى ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين زوج فاطمة عليا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على افضليته وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل ما يستفاد من الاية مع شان
نزوله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي من جهة النسب ومن جهة التسبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل
والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثلاثون** قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى
الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انهما نزلتا في رسول الله وعلي **وقال الناصب** خفضه الله اقول نزلت قوله تعالى وكونوا مع الصادقين
في الثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله ولم يكذبوا كالمنافقين فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى
لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخوانه انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع

يدل

ساعيق

نور المحبين الاتقاح مع الرار
مع عرض البصري في الحجة العل
ان ترك راسه مرفوعا صيفه
ومنه قوله تعالى فهم مقمحون
تاج الاسماء

انتهى

ما مجاهم الله

هؤلاء الثلاثة ذكرنا ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة رسوله وكونوا مع الصادقين
بمعنى مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت وبهذا يعلم ان ما قاله الناصب الاية نزلت في الثلاثة الذين تخلفوا
خلف باطل اذ مراد المصنف من كون الاية نازلة في النبي وفي علي ان المعنى من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق ونزلت كذلك كما علمت
تفسير الرازي لا من كذب وتخلف وما يفهم الزجر للمتخلفين من سياق الاية متعلق بهما وابن هذا من ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على الفضيلة
لا على النص فمدفوع بانه دل على العصمة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشيخ الجديد في التجريد بحث قال مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي ثم قال ولا يجب منع المقدمات انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلاثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم هم المعصومون
فتامل ومن نفائس المباحث ما ذكره الرازي ايضا هاهنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان اطبقوا
على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين
ان لو جاز ان قال لو لده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلعم ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام
القيمة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين وترتب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن معترفون بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا ان الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق لانا لا نعلم
انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا يعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك وعن وجوب وجود المتعدد من الصادقين
موزعا احادها على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الاية على وجوب وجود
جمع يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان لفظ الاية لا دلالة له على الخاص ايضا مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كل من احاد
المجتمعين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فهو صفة لذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة يكونهم صادقين غير متحد وانما يتحد لو كان
كل واحد من احاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدار والسقف والعرصة متصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قال به اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص الحاصل ان العصمة وان كانت من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم
السر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول وبنص الامام الاول على الثاني وهكذا او بما نعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه اهل النصب والنفاق ولا يرتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها
صريحة في عصمة النازل فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني والثلاثون** قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

انتهى

دالة على الامامة فيكون

صح

صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين علي بعد وقعة جمل كان يقول انا لارجوا ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى واقول ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما
الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك نقول تقييد قول علي ع ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب
الرواية التي رواها المصنف عن احمد يدل على ان عليا ع كان من اهل الجنة ومن نزل القران على النبي ص له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا
يقال قد دل الحديث انه على ان العشرة من اصحاب النبي ص من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمن ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به
عثمن يوم الدار ويقول ان من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله ص لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انه لم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر ادم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه يخالف قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل يدل على ان عليا امير
المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي ص حتى يثبت به مطلوبه انتهى واقول هذا من تفاسير
الشيعة والسنة وانما لم يصرح المص بماخذه اعتمادا على اشتهارها ملاحظة ومن عليه نظائره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله
وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من العجب فعجيب يستوي ويتحجى ان تضمنه المتابعة منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة هلا اعدهم يقول
ليس في متابعتهم علمنا بعد الاشعري الذي لا يعرف من عد الشعر ان اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته لانه تابعا لما سمعه من القصاص
وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرستاني والسيد معين الدين الايجي الشافعي فقد كرر نصه لانه انما ذكره المص الاية المذكورة بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الزاما لهم فلا بد له على عدم انكاره لكن التحقيق ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب ادم ع كما وقع
في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعالى استخرج ذرية ادم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم
الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة ذلك الخطاب في اذني الى الان فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المص في جواب مسائل السيد مهنا
الحسيني المدني قائلا ان جميع بني ادم لم يوجدوا من ظهر ادم ع وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب ويتوجه اليه الطلب انتهى ومعنى ان
الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني ادم لا من ظهره ع والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهد من اثار
الصانع تعالى في انفسهم وباقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا يابى هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المص ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبي ص والوصي كما كان كافيا في اظهار جلال الله وعظمته تامل
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي ص ففيه ان دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود ادم تقتضي ان يكون
اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعالى وصالح
المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة في شان عائشة وحفصة واتفق المفسرون
على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على
جنب رسول الله ص من شانه فان الله مولاه وجبريل بان يخبره عن صنيعهما وصالح المؤمنين المراد ابوهما فانهما كانا يبعثانهما بترك الافعال التي يكون للمضرات
وان صح نزوله في امير المؤمنين فلا شك انه صالح المؤمنين لكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب كشف الغمة عن
الحافظ عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفين النسوي باسناده الى ابن عباس ٢
ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده الى ابن عيينة ذلك وتحقيق كلام المص وتوضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح
المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لان الشهرة في قولنا فلان عالم قومه وزاهد بلده يريد اعلم وازهد ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلاء
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وظهر فطاطاه منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان
شجاع القوم لا يريد ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر ناصر نبيه
اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر سبحانه وتعالى وذكر جبرئيل الامين كما اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنعهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق بوضع
الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تحدث
نفوسكم بمغالبتي فان نصري فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة والمشهود بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة الا ترى ان معوية

حيث ذكر كثرة من معه من العساكر لامير المؤمنين بما لا لانه حيث هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن الدفع عن حصنه ع لانه قال في مال الدين كالكتاب رسول الله
ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه واوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسقا من المؤمنين وظهر امتناع حمل ذلك
على غير اصلح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المص قدس سره وايضا حمل لفظ صالح المفرد على رجلين يتبين مخالفا للوضع وما ذكره فخر الدين
الرازي ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح المفرد الواحد الجمع مستندا بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم
حميما فضعيف ظ لان قياس فاعل على فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في خبر المنفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير وربما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في ذلك على حميم قياسا مع الفارق كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم الاية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي ص دعا الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله ص وعلي ع ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله ص الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي ع من
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله ص في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح نقله فقد ذكرنا فيما سبق
ان وصية غدير خم لم يكن نصا بل توصية لاهله واقاربه وتعريف علي بين العرب ولتخذه سيد بني هاشم انتهى واقول قد نقل هذا الحديث من المفسرين
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث
من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان تعسف في اصلاح ما افسد الدهر بحمل تقدم الثلثة في الخلافة الى نحو من الزلات الواقعة عن الانبياء ولا
يوجب قدحا فيهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع
علي ع وبالجملة فيكفينا في ترجيح ما نرويه في فضائل علي ع موافقة بعض ثقاة الخصم لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فتذكر ثم الوصية لعلي ع وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون تلك الوصية لان يتخذ العرب
قاطبة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر جدا لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه ع سيدا لابي بكر
وعمر وعثمن الذين هم من عرب قريش خص سيادته بكونه سيد بني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي ع قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلثون
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فئة من بني هاشم عند النبي ص اذا انقض كوكب فقال رسول الله ص من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فئة من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب ع فقالوا يا رسول الله قد غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به عند من له
تمييز لان السورة نزلت في اوائل بعثة النبي ص وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي ص في حب علي وربط الاية به في غاية الركاكة وبالجملة
هذا لو صح دل على قرابته والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوائل بعثة النبي ص من مفترياته وليس في شيء من الكتب
المتداولة عنه عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك لان منها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فلعل سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرناه ما قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة اه على ان فيما نقلناه
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على زعم هذا الناصب الفاسد المدار باسنادهما الى ابن
عباس فليطلب من كتابيهما واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي ص الغواية اليه فمما استشكله من غفلته عن ان الثلثة من خلفاء الناصب وجملة
الناصبين والانهم ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب ع الى الضلال في محبته ليوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على ٣
زعم اصحاب الناصب الشقي اذ قالوا ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشاوا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر
جدا لكن لا يرتبط بالقلب المنيب المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون عين الخلافة
والامامة اصلا فباطل لانه ظ بل الوصي اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو مساوق الخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناها العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي يتصرف كما قال الوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي

الواقعة

المناقب على زعم هذا الناصب

تمت

جمعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل للاختصاص والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي في شان وصيه اولوية التصرف
في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة فمسلم لكنه غير محتمل ههنا الا ان الوصي القائم بعده في قومه
ونسبته ايمانه للنبي الى ولي الغواية فرجع على ما هو الوصي بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته السابع
والثلثون انه سماه الله تعالى مجاهدا في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ
اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموهم وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي فقال عمرو بن العاص
ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى
مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه ياخذهم
فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلو الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال
له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا واستقبله النبي فنزل اليه
امير المؤمنين عليه السلام وقال له النبي لولا ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملأ منهم الا اخذوا التراب
من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وانها
نصرها عمرو بن العاص بامر رسول الله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يجوز ان
يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف ان يعبده الناس هذا كلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل
هذا بمسلم فضلا عن فاضل انتهى واقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قول النبي
ما خاف معه من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاء الالوهية كما توهمه هذا الناصب الاعوج الاهوج الوحشي المادد المتكلم بكل سخيف بارد بل يكفي
في ذلك كشفه مما اخفي من فضائل علي وكمال انه وقدرته بتاييد الله على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال اعتنائه تعالى بتاييده
له وكيف يفهم ذلك غير فهم ذي عوج مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك الخ وكيف يجتمع ارادته لان يقول بالوهيته مع خوف غوائل
الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال
شعر لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله وقال ابو نواس شعر لا تحسبني هويت الطهر
حيدرة لفضله وعلاه في ذوي النسب ولا لشجاعته في يوم معركه ولا للثلة في الجنات من ارب ولا النيران من نار الجحيم ولا رجوان يوم الحشر تشفع
لكن عرفته هو السر الخفي وان يجهل حلالوا فيه وكفرني لصدهم عنه ذا الادوار الا اكرام له كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور
وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى واقول الاية
دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقدمين بالخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع صدق الظلم سابقا ايضا فتذكر قال المصنف
رفع الله درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى واقول قد نسب المصنف روايته الى الجمهور ورووا
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرا القرآن على
محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه
والمراد تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون احق الخلائق سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من ههنا للتبيين الجنس ويؤذن بان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منبئ بان الكون علي تاليا الرسول من غير فصل بينهما لما تبادر الى الخوض جملة ما بالبعدية من ثلثة فصل بينه له الا لانه الاولى من تولي غيره على اثره من غير فصل بينهما
ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي لدل عليه نحو قول الرسول انت مني وانا منك تسمية علي هذا الاسم اظهر اختصاصا به للدلالة دون غيره
قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله اخرج شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي وهو من فضائله الكثيرة
ولا يدل على النص انتهى واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواه النيشابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا فيما رواه المصنف عن الحسن
لكن قد اقتصر على بعضها الذي كان دليلا لما ادعاه الراوي من طريق الامامية وترك البعض الآخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل العلماء متفقا في الصحة

قال تعالى والعاديات ضبحا الابل تعدو وابن عرفة الى المزدلفة ومن المزدلفة الى منى والضبح هذا استعارة لان اصل استعماله في الخيل وهو صوت انفاسها اذا عدت والعدو والجري من الضبح نيشابوري منه

المناكير صح

انتهى

كما اشرنا

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان استواء دين الاسلام على ساقه بعلي عليه السلام وتقويته دون غيره كان افضل
من غيره قال المصنف رفع الله درجته الحادي والاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد في بيان ان الفواكه يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث فلا ربط له بالاية والعجب كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه وكان ضعيف
الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال في قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الاية
انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الاية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الاية جمع صنوة هي النخلة لها رأسان واي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها رأسان يسقى بالماء الواحد من الفيض الالهي ولو
امتنع الناصب عن قبول هذا التاويل ههنا لاشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره فيما يأتي في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الاية حيث جعل فيه الزرع
المذكور في الاية عبارة عن رسول الله وفي باقي كلماتها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث لدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالاية ناش عن بلوغ عناده الى
النهاية فان العجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن لسان المصنف قدس سره الى هذا الناصب السفيه الذي يتعجب مما جهله وطعن فيه قال المصنف
رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية
نزلت في قتلى احد حين قتلوا ووقف رسول الله على مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرأ عليه هذه الاية وان صح نزوله في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصود
انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الاية نزلت في قتلى احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على قسمين مقتول ومنتظر حيث
قال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الاية اي منهم من قتل في بدر ومن التابعين مع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والتابعين للنصرة واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان التابعين للنصرة واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن راسهم
ورئيسهم في الصدق وسببية نزول الاية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصد المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي وكفى به
فضلا واما ان الاية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المعتمدة ولا حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وسمين فتامل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى واقول روى نزول الاية في شان علي
خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب اتفق علي من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي ثم الظاهر انه ارتكب هذا التحمل والتحامل نظرا
الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشترك كان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان
مدارهما الرجوع الى علي ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتي في هذا الرق المنشور قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى واقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة ترديد ونفي
هذه المتابعة عن غير علي غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل الافضلية عن غيره وهو المدعى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقيقة الكتاب لا على التنصيص بامامته وهو المدعى انتهى واقول المدعى من الاستدلال بالاية اثبات الافضلية ونسبته بهذا المدعى حاصلة فان تمام الاية قوله
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الاية وقد ضرب الله المثل يعلى علي ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و
استجابه مخالف بحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب وبعصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب السفيه الذي قلبه اصلا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللب انتهى فليتامل اولياء الناصب ان من تمييز
القشر عن اللباب هو ابن ابي قحافة وابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب قال المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم فاعد للخصومة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الاية نزلت في رجل وامرأة اسلما وكان لهما ولد يحبونه حبا شديدا فافتتنا وكادا ارتدا
عن الاسلام فانزل الله هذه الاية واما ما ذكر من الخبر فلفظه ان النبي لم يجعل عليا فتنة للمسلمين وهذه من الفوادح لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
واقول من العجائب ان الشيخ يكذب في شان النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول الاقوال الثلثة

(هذا) يتبين شيء منهما ولو كان لهذا السبب نحو صحة لكان هو اولى بذكره لعلمه بما لا نه باشتمال الكتاب على كل غث وسمين ثم اقول الفتنة في الاية بمعنى الامتحان
وحاصل الاية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا
ريب ان من جملة ما امتحن الله به امته بتبعية الكتاب والعترة الطاهرة فان اطاعتهما ثقيل على الامة ولهذا سميا في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو
علي ع وقد فتن به المشايخ الثلاثة والطوايف الثلاثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي ع انا دابة الارض وغرضه ما نقل (على)
به بعض العارفين انه كما ان دابة الارض سبب تميز الكافر عن المسلم انا ايضا سبب تميز احدهما عن الاخر ولا قدح في ذلك كما توهمه الناصب بل هو فضيلة
تفوق كثيرا من الفضايل والكمالات كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والاربعون** قوله تعالى وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم
الهدى وقال في امر علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواياته واثر النكر عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول
الرواية من كونه في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله ص في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاقه في ذلك
قال المصنف رفع الله درجته **الثالث والاربعون** قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الصحيح
نزولها في [illegible] فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى **واقول** الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما في تفسير
النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤت موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب الطاعات وورود الاية في شان
علي ع يدل على انه كان زايدا في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي ص لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا
ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والاربعون** قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه
من رد قول رسول الله في علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواياته وان صح لا يدل على ثبوت المقصد انتهى **واقول** هذا من روايات
ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك الكنية الشريفة والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي ع قوله في امامته كما وقع يوم غدير خم
ومن الذي رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عنادا فانه يقول ان لاجل ليهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصد ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصد كما مر بيانه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والاربعون** قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو
رافع وجه النبي عليا في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاية في غزوة بدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انقضى الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم
يستطع ابو سفيان ان يخرج للجدب السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل وتتمة الاية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله
ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رووا فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المص قد رواها ابن مردويه ايضا
(المحادثة) وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصد ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف اشجع واخلص نية في الدين
عن غيره فيكون افضل هذا ما اردناه والناصب حمل قول المص فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا بل في صدر
الاية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المص وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والخمسون** في قوله تعالى
(المتواترة) وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي ابن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات والشيعة بعدونها من الشواذ
وان صح دل على فضيلته لا على الامامة بعد رسول الله انتهى **واقول** هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليست من الشاذة ايضا لوجود الواسطة
بينهما وهي الاحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم
الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءات
التابعين كالاعمش ويحيى الخ واما وجه الدلالة على المقصد فظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي ع اشجع من كل الامة وانه
بعمله كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني
والخمسون** قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين هو علي ع عرضت ولايته على ابراهيم ع فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم ع سال من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده في امته وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي ع بعيد بحسب المعنى
والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون كل ما يشتهون ولا دليل لهم فيما يذكرون انتهى **واقول** ما اشار اليه المص من الرواية قد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب للرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي ع على ان النيشابوري قال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق
وقيل سال ربه ان يجعل من ذريته في اخر الزمان داعيا الى الملة وهو محمد ص انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد ص وبين حمله على علي ع لكن الناصب يسمع فضيلة من فضايل علي ع اختل من الغيظ عقله واخذ في دفعها بطفرة وابائه وشنع على الشيعة في
روايتها ولو من كتب اصحابه ونعم ما قيل شعر از ذكر آل عترت آل هاشم منافر شد مثل كلاب لشارده فعلى الاملح خجه خاك في مولد الوالده
نظم همه سبب چون زآل علي ياد شد مرد نبود بجز وشي كوي نه صوا است خطا است هيچكان كه شنيد توبان غايبه كر از بد اند غضب بشميز اعتا
ولا يستبعد

ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن ابي طالب ع ان يصير مجروما محجوبا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وصفاء الانصاف حتى يكون سائرا
اقوال الهوى وقعا في المخاطر خاسرا لدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والخمسون** والعصر ان الانسان لفي
خسر يعني ابا جهل الا الذين امنوا علي وسلمان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا التفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص
المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يعلف كل يابس ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى **واقول** انه لا يكون الاستثناء
منقطعا فقائل وغيره من سلاف الناصب الشقي زعما لا نعه قال النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون محمد الفي خسر فاقسم
تع ان الامر بالضد مما توهموا وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وانما يكون كذلك
لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص من عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم
يكتسب به الطاعة كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واستعدوا انتهى وزاد عليه فاضل النيشابوري
في تفسيره وقال وان كان العبد مشغولا بالمناجاة فهو ايضا في شيء من الخسر لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة الا
ويمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لم يفرق بين الفرق
والقدم بين الحشيش والسم وليمسك عنا القلم عما يورث الجهالة والندم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والخمسون** وتواصوا بالصبر قال ابن عباس
هو علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انه خبر بان الصبر صفة من الصفات وليس هو من الاشخاص حتى يراد شخص وهذا قريب من السابق انتهى **واقول**
نعم نحن خبير بذلك لكن هيهنا خبر اخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نيست نفر سيد تو مكر خبر نداري حكر حسو خون شد تو مكر خبر نداري وذلك الضمير هو
في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى الضمير الجمع في قوله تواصوا والمراد به على الشخصية تخصيصه
تعظيما له ع وكم له نظاير من كلام الملك العلام **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والخمسون** والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقين ان كان السابقون في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة كذلك ولا يصح لهذا النقل
(قصة سلمان … السنة القرآنية … الذي يلحدون اليه الاية) وهو من تفاسير الشيعة انتهى **واقول** قد رواه الحافظ ابو بكر بن مردويه ما معنى ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس سابقا في الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق من الكل
فغير لا ندعيه ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون من الاولين او ثالثهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترويج حال
ابي بكر وسند ما تقدم اسلام سلمان عليه وان افضل بحوال الرازي وغيره من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي ص قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي ص بعد بعثته
بان ما يذكره من الاخبار الماضية ويحييه من كلام الله انما هي بتعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية نعم
كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يورث بشارة ابي بكر وبالدولة سلمان
الخلافة او لا ولو بالخلافة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابي قحافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي ص
بعضهم فقال للنبي ص بحضرة علي ع ان ابا بكر وان كان من ذل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان مطاعا لمن اخذ عنه من فيهم لاجل رعاية حق التعليم
فعليه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلموا الصبيان طالبون للرياسة راغبون في التراس للدراسة فلو رغبنا الى ما اخبر به الاحبار من ظهور سلطانكم
يطوع بها نكم واطمعناه فيما يترتب من جاهكم ودللنا الى تجاهكم لكان يدخل في تاليف القلوب فاقرب الى نيل المطلوب فنصوبا عليهما السلام ذلك وشرع سلمان
في دلالة الرجل وادخاله في الاسلام والله اعلم بحقايق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والخمسون** قوله تعالى وبشر المخبتين الى قوله ومما
رزقناهم ينفقون علي ع منهم **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **واقول** بل يدل على المدعى بضم الفضائل
(انتهى) الاخر التي ذكرها المص **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والخمسون** قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي ع منهم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **واقول** فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضليته علي ع على غيره ممن لم يدخل
في الاية **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والخمسون** قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي ع الحسنة حب اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد ص من الحسنات ولكن لا يثبت به النص انتهى **واقول** ليس الكلام في الحب وحده لان
حب سائر المؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا مرتبة الانبياء ع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والخمسون** فاذن مؤذن بينهم هو علي ع انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى **واقول** قد روى ذلك ابن مردويه على ما في كتاب كشف الغمة فالانكار مردود وهو
نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها
عن شوايب الظلم معصوما عن الكباير والصغاير فيكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته **الستون** اذا دعاكم لما يحييكم دعاء كم الى ولاية علي بن ابي طالب ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل
على المقصد انتهى **واقول** هذا ايضا مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقصد يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا

الرازي

لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الآية وقال فخر الدين في تفسيره قال الفقهاء فاذا امر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امر الله بفعل
فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعا الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع
الا فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو نقضوا اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امره الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات فانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون جاري مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخفى اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الآية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الآية على وجوب الطاعة له ع واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فلزوم تفضيله ع على غيره
من الامة لان نصرة غيره من احاد الامة غير واجب خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصد الاصلي
قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والستون** في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي ع انتهى ولا يخفى ان الناصب اكتفى في جرحه هذا
بنسخة سقيمة من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرحه انه لم يذكر ههنا الاول وكانه في الحساب ايضا غالط انتهى **واقول**
الغالط من اعتمد على الغلط واشد غلطا من نسب الغلط الى غيره عن الحادي بالاول فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والستون** ولما ضرب ابن
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي ص لعلي ع ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرضى له
مثلا الا عيسى فنزلت الآية **وقال الناصب** خفضه الله اقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعري حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعري عيسى عبد فهو في النار حسبتم فقال رسول الله ص ما اجهلك بلغة قومك فان ما لما لا يعقل ومن لذوي العقول وعيسى من ذوي
العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم اخواتها انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية
اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعوا اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فالهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون قال عبد الله بن الزبعري ما ذكره الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي ص لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة ان
محمدا يريد ان نتخذه الها كما اتخذ النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا الهتنا خير ام هو يعني الهتنا خير ام محمد عليه الصلاة والسلام
ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا يدعونا الى عبادة نفسه وآباؤنا زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام
اولى لان آباءنا واسلافنا كانوا مطابقين عليه اما محمد عليه الصلاة والسلام فانه متهم في امره بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى انتهى
وعلم من كلامه ان ما ذكره في تاويل الآية وجوه محتملة قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول فيكون ما رواه المصنف اولى
بالاعتبار كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل وعن كون من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المصنف فانه مقرر لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب له مثلا ونسي خلقه فيكون افضل او نقول تلك الآية مع الرواية دالة
صريحة على ان حكمه ع حكم عيسى ع فلا اقل من دلالته على الافضلية وبالجملة ما ذكره المص من الادلة وان كان اخوات الا انها من نجباء الادلة ونجيبها
وما من آية الا وهي اكبر من اختها **وايضا** قد روى احمد بن حنبل في مسنده ما معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه مسندا
الى علي ع قال قال رسول الله ص يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال
علي ع يهلك في رجلان محب يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شنآني على ان يبهتني وقوله ع حتى بهتوا امه اي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد عبد الواحد الآمدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حرف ياء النداء وابن عبد ربه في كتاب العقد ذكروا ما في
معناه ومعلوم ان خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة وآياته الناطقة مثل قلع الباب وقلع الصخرة والاخبار بالمغيبات على ما سيجيء قد بلغت شرف
الكمال حتى التبس على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى ع هل هو معبود او عبد
لعل الله سبحانه وتعالى لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغوا اليه من مساواته لا يجري مجرى
كساه الله من جلال الانوار وجليل المناقب ما يبلغ به الى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى لاحد بعد ذلك شبهة ولا
فقد جعل الناس في كلامه ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه اله يحيي ويميت ويمنع ويرزق لما عاينوا من ضلاله
الباهرة التي يؤيد الله تعالى بها انبياءه واوصياء انبيائه ليتضح بها صدق دعواهم النبوة والخلافة فلما اهملوا وضعفوا النظر في الدليل هلكوا حيث اشتبهوا
الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونبه عليه
بالامامة في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى كثيرة وافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوعدوا الناس على نشر مناقبه
وسبوه على المنابر ... وكانوا يجهل المحسوس واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدوا ولذلك جعلوا عليا

اماما ولم يتعدوا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والعمى فيها كثير وعلى ذلك مضى جمهورها الا ترى ان قوم موسى حال صعودهم من
البحر وقد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب ان ضلت الامة
بعد نبيها وتخلفت في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه اله يحيي ويميت بل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اهلا اصلا والامة
باسرها قائلة بامامة علي ع لكنهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف ح في علي ع بين الالهية والامامة والخلاف في ابي بكر وهل هو لها
ام لا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط فقد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق بقوله شعر ... لنا النصارى الا ما القد ... الفضل ابدا لنا
فاسوا ... سخنت عيونهم بالذي به فاهوا كم بين من شك في امامته وبين من قيل انه الله وقد اشار الشافعي الى ما مضى من قوله لو ان المرتضى
ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والستون**
وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي ع انا وشيعتي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايته وصدق انه والله اعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى **واقول** هذه الرواية مما اختصرها المص عن رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي ع قال تفترق هذه الامة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد ص انها هذه الامة وروي عنه ع انه قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع
انه قرأ النبي ص هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس رض يريد امة محمد ص من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ايضا ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلثة واتباعه من اهل السنة ليسوا من شيعة علي ع لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي ع وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي عليه ما عليه انه كان معتدا في بغض علي ع ولا يخرجه
لان محبة علي بن ابي طالب ع لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والستون** تراهم ركعا سجدا نزلت في علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة له على
النص انتهى **واقول** تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية ولعل استدلال المص بتمام الآية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على اشتهار تمامه عند من فاز بتلاوة القرآن
من اولي الالباب وكون باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي ع ومدلوله عليها وسيجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه ع بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون عبدهم كما اشار اليه ايضا افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل فهو ما ادعاه المص **قال المصنف** رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي ع لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المقصود انتهى **واقول** وجه استدلال المص بهذه الآية على الافضلية
ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك
ايذاء الله عن ايذائه فان من آذى الله فقد آذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لم ينفك ايذاؤكم عن
ايذاء الرسول كما يكون على الاصدق في الصادقين في الصد انتهى ففي الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المص قدس سره دلالة على ان ايذاء علي ع لا ينفك عن ايذاء الرسول
ولم يرد في الآية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته
السادس والستون واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي ع لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا بالحمل ولو خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الاوصاف المذكورة غيره انتهى **واقول** ليس مقصود المص ما يقتضي ما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اعتبر معه من الاوصاف انما تحقق
بين ارحام النبي ص في علي ع ولكن الناصب لبلادته لم يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامة علي ع لدلالتها على ان الاولى بالنبي ايضا من اولي الارحام من كان
مستجمعا للامور الثلثة كما اشار اليه المص وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي ص في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا اتفاق لاصحاب الناصب معنا في انه طلب مبايعة علي ع اول الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي ع كما نقوله او
بالافضلية كما يقولون بل قد حدث القول بامامة عباس رض بعد الاجماع الثاني وانقرض القائل به بعد زمان العباسية فانهم وابو بكر على تقدير صحة ايمانه
وهجرته لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي علي ع لاستجماعه الامور الثلثة فثبت ما ادعيناه بحمد الله تعالى وبما
قررناه اندفع ما اجاب المشكك الرازي في تفسيره الكبير عن تمسك بعض الاكابر الذرية الطاهرة بالآية المذكورة على المتغلب العباسي ...
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الآية على ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وح يندرج فيه الامامة ولا يجوز

ان يقول

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوته

اي في حكمه وقسمته او في اللوح المحفوظ او في القران للنبي

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ذكره الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

ان يقي ان ابا بكر من اولى الارحام لما نقل عنه انه ع اعطا سورة برائة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو علي ع وقال لا يؤديها الا رجل
مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحة هذه الدلالة لكان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى
رسول الله من علي ع وبهذا الوجه احتج ابو جعفر المنصور عليه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله مما قررناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته الرابع
والستين وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق نزلت في ولاية علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته
فقد ذكره الحافظ ابن مردويه برواية عن جابر بن عبد الله ره والمراد بتقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة
الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافته الى صدق ليدل على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية ولما ذكره
المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهي احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة لحت في انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن والستون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله تع في بحث الاجماع نقلا عن
امامهم فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر اهل الاجماع ونفي
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم ففي ما ذكره الناصب هاهنا من شمول الاية للخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه فان القول ما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلى تسديدهم فتم لنا الدست قال المصنف رفع الله درجته التاسع والستون واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة برائة حين انفذها النبي ص مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي ع وقال
النبي ص قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اسرد عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الا قول صاحب العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى واقول الاية في ان الفعل الصادر عن الله تع ورسوله ص عن العبث فما الوجه في انفاذ الاول
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ودفعه لمن ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل ولو كان دفع البرائة
الى علي ع اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا للبرائة فاما في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي ع بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الخ فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه اراد ان يذم عليا فمدحه وان يعيبه
فقربه وانا اقول في الرد عليه وعلى اخيه الناصب انه لو كان انفاذ علي ع لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي ص ولا نعلم ان السر في ذلك عدم قابلية
ابي بكر للاداء عند الله تع وسيجيء تمام الكلام فيه منا فيما بعد ان شاء الله قال المصنف رفع الله درجته السبعون طوبى لهم وحسن ماب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الروايات المشهورة انها في بيت
النبي ص ولا يبعد ان بيت النبي ص والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة له على النص وهو المدعى
انتهى واقول تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي ره في تفسيره من انه روي عن النبي ص ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليست في دار علي نكفي في افضليته ع ما اعترف به الناصب
كرها من ان دار النبي والولي واحد وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد دارهما دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلايق واذكاره طامعا بان في
امرهما مباينا حتى ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهما كان في تلك البلاد ايضا وعلما لا يجاوز زنادا قدحا على تفرقة الحق وخلقة الباطل قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والسبعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر ربطه
بعلي ع اذ المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي ع لم يحارب الكفار بعد النبي ص وان اراد البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد ذكر ذلك شيخنا
الطبرسي ره في تفسيره عن جابر بن عبد الله حيث قال ان كلمة ما في قوله تع فاما نذهبن بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى
فان قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون بعدك منهم وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان ذلك بعده وقد روي انه ص اري ما يلقى امته
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لالفينكم ثم التفت الى
خلفه فقال او علي او علي ثلاث مرات فراينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله تع على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب او نرينك الذي
ما نعدهم من العذاب فانهم تحت قدرتنا لا يفوتوننا وقيل انه ص راى نقمة الله منهم يوم بدر بان اسر منهم وقتل انتهى واما قول الناصب علي لم يحارب
الكفار بعد النبي ص ان اراد به الكافر الاصلي فهبه يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا في قوله تع يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربوا علي ع كفرة عندنا كما صرح به افضل
المحققين في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا وابهما الوجه في تجويزهم للحكم بارتداد من منع الزكوة الى

بكر لاجل

بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاقه للخلافة دون تجويز الحكم بارتداد البغاة الذين حاربوا عليا مع ان التجويز لازم فيهما بطريق اولى كما لا يخفى وقال المصنف قدس
سره في شرحه قد اختلف قول علمائنا في مخالفي علي ع في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
وذهب اخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الاية على المدعى ان من ينتقم الله به عن الكفار ويطيب خاطر نبيه بوساطته دون سائر المهاجرين والانصار يكون افضل اصحاب الانبياء قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول ما ذكره المص من تمام الاية هي
قوله تع وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض على عباده من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يصل منها الى من يعبدها اعظم
المضار ولا شك في ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تع
ولله المثل الاعلى ولقوله تع وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فافهم وايضا اذا كان علي ع على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا غير
واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل يس عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وآل ياسين آل محمد وعلي منهم
السلام عليهم ولكن ابن هود ليدل له على المدعى انتهى واقول قد خص الله تع اياهم منفردا في هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان التسليم عليهم منفردا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن
فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته ص يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تع فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي ع واما من اوتي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان الاية من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما اية من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما مر ان رواية نزول الاية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شان علي ع واما الاية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية او الامامة مبني على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كتاب اخر غير كتاب الاعمال يعطيه الله بشارة الى الجنة بحسب ... لان كتاب الحفظة انما هو بين
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرأ فتامل قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرا رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائله وذكر
درجاته العلى في الجنة ولا يرتاب المؤمن في هذا والبحث عن وجود النص فاي نفع لذكر هذه الفضائل في ذكرها واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه هاهنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالة شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي ص من فاطمة ع ومن البين ان فاطمة اعز عنده من في باقي الامة فيكون علي اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والسبعون ليعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شان نزول هذه الاية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا ايضا تحقيق شان النزول وتصحيح دلالته فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله قال الباقر ع نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل ولا
ثبوت للمدعى انتهى واقول قد ذكر هذه الرواية ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر ع انه قال في هذه الاية نحن الناس
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس سيما في امور الدين يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون
كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين
توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء حتى قال يكاد العلم ان
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

اي كونه امرا بالعدل على صراط مستقيم فان الامر بالعدل يستدعي القدرة والعلم والجود بان يعطي الفقراء من ماله فيكون عادلا

قال فاطمة

وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذه من تفاسير اهل السنة وان صح فدل على فضائل اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر اضعاف هذا فلا منازع
ينازعه انتهى واقول ان الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك له والا فهو اول منازع في ذلك ولهذا انكر كثيرا من فضائل اهل البيت سابقا ونسبها
الى النكر والوضع ولهذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكرنا سابقا من اية النجوى في صرف نجوى رسول الله عن كونها فضيلة الى كونها منقصة حتى
عليه التشنيع بما ذكرنا وقال قلت هذا الكلام لا يخرج عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل الفضيلة لغيره او بعد
من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا منازعين في هذا مع ظهور ان كثرة الفضائل المختصة به ع توجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما
عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في مقدم الاية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة انه فقد
ضرب الله تع بفاطمة وسبطيه ع المثل لنوره تعو لله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين ع بهذا المحل فبالاولى ان يكون محل علي ع اجل واكمل فيكون
غيره من الائمة ع اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والسبعون** ولا تقتلوا انفسكم انه كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ونزلت في اهل بيت النبي هل
يحتاج الى الاستدلال بالنص وهو على اقامة الدليل على اثبات نص الامامة ويستدل بالقران على عكس قولهم وهذا من غرائب اطواره في البحث انتهى **واقول**
ليس المراد من ذكر الاية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب قاتله الله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم ع لان علية
زيادة تهما الغني في المنع والزجر عن قتل اهل البيت لافادتها ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب ان
يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية وايضا لو تم ما اورده من استغناء
وجوب ترك قتل اهل البيت ع عن الدليل لورود ذلك على ظاهر الاية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان بعضهم
انكر كون الاية نهيا عن قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن الذي اقتضاها مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان
الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصارف خاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن
ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم
الاخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى **واقول** على هذا
القياس يمكن ان يجاب ايضا عن ايراد الناصب بان اسلافه من الاموية والعباسية ومن يحذو حذوهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الاخر قد لحقهم
حب الخلافة وحرص الدنيا عن حبهما ما ادام الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة لظنهم ان اهل البيت حيث كانوا هم الخلفاء الحقيقة
فربما يجتمع الناس معهم ويودي ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا مجال لذلك السؤال فيما
المر كما عرفت حتى يحتاج في دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب **قال المصنف** رفع الله درجته **الثمانون** وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سال قوم النبي ص فيمن نزلت هذه الاية قال اذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين امنوا بعد بعث محمد ص فيقوم علي بن ابي طالب ع فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين والانصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطي اجره ونوره فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
ان ربكم يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فياخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين واهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح به ولا اسناد ولا شيء ولا انقاء من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة
من مناقب امير المؤمنين ع وهي مسلمة والكلام في النص واين هذا الاستدلال منه انتهى **واقول** انما حذف المص الاسناد اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور
وحفظه في الدفاتر والصدور ومما حضرنا من الكتب التي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليف الحاكم ابي القاسم عبد الله الحسكاني
12
ومع هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيدة بايات اخرى من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى
بلوغ عصبية الناصب الى اقصى الغايات **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثمانون** قوله تع والذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي ع لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الاية
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها في عدم دلالة النص انتهى **واقول** شان النزول على الوجه
الذي نقله المص مذكور في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكاره هذا كانكاره لسائر الاثار الواردة في مواضع شتى واما الاستدلال بالاية على المط فمن وجهين
احدهما الاستدلال بتوجيه الصلوة من الله تع اليه ع وقد زعم اهل السنة ان توجيهها الى شخص بافراده مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته ع وهو احد
المطالب وثانيهما الاستدلال بالحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تع واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تع انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تع انما
انت منذر ولكل قوم هاد كما مر فيدل على الافضلية وهذا مطلب اخر فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف

تحكمون

تحكمون **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والثمانون** في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القران اية الا وعلي راسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله
اصحاب محمد ص في القران وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي ع وعن مجاهد نزل في علي ع سبعون اية وعن ابن عباس ما انزل الله اية
وفيها يا ايها الذين امنوا الا وعلي راسها واميرها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار لو صحت دلت على فضائل علي ع وكل ما ينقله من مسند
احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يالون جهدا في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه
فعلم ان لا نص هنا انتهى **واقول** انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضائل باجراء الله تع ذلك على لسانهم ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا
ان الشيعة يتطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلثة وكان المقصود الاصلي لهم من تلك النقول الراي رفع تهمة النصب الذي كانوا يخافون منها على اوائل خلفاء
بني العباس حيث كانوا يتشيعون في الاعتقاد واظهارا لخلوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية
ولهذا لو علموا لما فات عليهم الخلاف بذلك استدل الشيعة بذلك على افضلية علي ع اضطروا الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والثمانون** روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من التفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تع فاسئلوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ع هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ع وروى نحوها الثوري عن السدي عن الحارث انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وهي ان صحت
تدل على فضيلة ال العبا وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى **واقول** لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله ان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه انما انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الائمة الاثني عشر ع لما راى لفظ التفاسير في كلام المص مضافا الى اثني عشر توحش طبعه والدهشة
كمن ناب امرة النسر او غاص لحضرة المحشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشرية القائلين بامامة ذلك العشرة ومن كرامات المص
قدس سره الهم بان مثل هذا الناصب الجاهل يتمادى بمثل هذا الانكار فصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة اسامي مؤلفي تلك التفاسير ليعلم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة واما وجه الاستدلال بالاية فظاهر لان من سماه الله تع باهل الذكر وامر الامة بالسؤال
عنه لا يكون الا اماما **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والثمانون** عن الحافظ محمد بن مؤمن الشيرازي في قوله تع عم يتساءلون عن النبا العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن الولاية لامير
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تع لثلثة نفر ادم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني بوحدتي ومن كفر بعد ذلك بولاية
علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تع ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر
ان المراد بهم علي ع فلا يصح بحسب المعنى والتركيب فيكون هكذا على يتساءلون عن النبا العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في
القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتب لاهل السنة ولو كانت من المسؤولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر باركان
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلثة ادم وداود وعلي فادم وداود قد صرح باسمهما في الخلافة في القران واما ان يكون
المراد من قوله تع ليستخلفنهم علي فحسب فغير ظاهر ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الاية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مفهوم الاية وما فسر في الاية فكل من باب التفسير
بالراي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب ظاهر وابين من كذب مسيلمة الكذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر **واقول** لم يدع المص ان المراد بهم وبما يسمى لفظه هو علي ع لظهور انه جار مجرور ولا
علم واتفاق ان الاية نزلت في علي ع ومراده ان المراد بالنبا العظيم المذكور فيها هو علي ع ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في
منافيه كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبا العظيم القران واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا او كهانة وقيل نبوة محمد
13
كانوا يقولون اما والذي حمده ويحبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي ع وقال القائل في حقه شعر هو النبا العظيم وفلك نوح وباب الله
وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن سعيد عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو
يقرء عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي ع مكانك وخرج وقال اتعرف النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبا العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم ويوم القيمة تعلمون ما علمتم ثم علاه
بسيفه ورمى براسه ويده ثم قال ع شعر ابى الله الا ان صفين دارنا وداركم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا او نموت وما لنا وما لكم
عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي ع لم يثبت في الكتاب اهل السنة فيكفي في رده ثبوت ذلك في الكتاب ما رواه
حافظ اهل السنة في شان نزول الاية واما قوله لو كانت من المسؤولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر فيجاب بان رسول الله

زوائدها — روايات — بنفسه — حومة الحرب والرمل والقتال وغيره معظمه واشده موضع فيه (ق)

فذلك بين ان ذلك في غدير خم عند نزول قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شان ولايته على ما سبق من دلالته وبدلالة غيرها من الآيات
والاحاديث على ان امامة علي ع من اركان الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي وقبل اشتهار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وايقاعهم للشبهة في قلوب الناس سيما في زمان بني امية لبنائهم في محو آثار اهل البيت ع ومناقبهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدة للسلف
الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان
يكون معتقدا نقيضه فان رسوخ الشبهة ونحوها في الذهن واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا يقول صاحب المثنى
وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ المتواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابا لهم عن غير معجزة القرآن وسيعلم الناس
الشقي كل ذلك عند الموت وبعده كما قال تع كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رووا المخالف عن ابن مسعود
فمع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل على انه تع كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه واسنده الى كونه من عند الله فقال تعالى في شان
آدم ع اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى ع اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك بامره تع الى غير ذلك من نظير هذه الآيات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الآية
على خلافة علي واولاده لزم خلف وعد الله تع وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تع وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد ص وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن
ولم يحصل ذلك في ايام علي ع فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد من امن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن لم
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تع يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه ع لم يستخلف احدا وروي عن علي ع انه قال اترككم كما ترككم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تع انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي ع والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن نحمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتم حاصل لجميع الخلق فالمذكور ههنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تع كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه ع لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تع استخلفهم وان الرسول استخلفهم وعلى هذا
الوجه قالوا لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه ع لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تع منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تع وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود بان كلمة من للتبعيض في الآية انما تقتضي كون الذين امنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من امن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل لسلاطين الملوك المتصرفين في بعض
١٣ الاقطار والاقاليم والبلدان بل حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من حصولها
للخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتع بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء
بالمعنى المذكور لوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول يجوز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا لظهور ان قبيل بعثة نبينا ص خلفاء انبياء او ائمة كذلك كانوا خلفاء مجازيه يصلحون في دينه واما ثالثا فلان ما اجاب به الثالث
مدخول بان الامة على قولين ان الخلافة بالنص او بالاختيار والنص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تع ورسوله قالوا
الخليفة هو علي واولاده ع والذين قالوا بالاختيار لو ابيحت خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي ع يكون ثالثا خارقا للاجماع
واخبار غاصبي الولاية عن الالزام مع ان هذا التاويل مما يابى عنه ظاهر ما رووا المصنفون في صحاحهم عن ابي بكر وعن عمر من انه قال ان لم استخلف فان

رسول الله لم يستخلف وان استخلف فقد استخلف ابا بكر ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قال تع
كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كآدم وداود وهرون ع انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تع لا على طريق
الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم الواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم الواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا لما كان اراء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفا فكيف يفوض الله تع ذلك الى اختيار الانام
وقال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فتامل فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها
حالها وعاقبتها والا فلا يا من ان يختار الفساد والهلاك على انه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لمبتدئ او قروي انتقد لي هذه الدراهم وميز بين جيدها
ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لمستوعب غير صيرفي فربما يغتر ايضا فلا نامن الا بان تعرضها على الصيرفي الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار وهذا
العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله رب العالمين جل ذكره لا شريك له فلذلك قال تع وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى
مقاله ومن اللطايف ان الآية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله تع لايقا
بحضرة الرسول ص وكانوا يقولون لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولي الامر في الدين انما يكون من جانبه تع
لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واعتبار العدد علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار اختيار الامة في باب الامامة مع ان الكتاب
والسنة ناطقان بان جمعا من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد
الاختيار والتجربة والصحبة فظهر اخر الامر ردائة الاختيار وتبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب ع اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد
ظهر ضرره اخرا وكذا اختار موسى ع عن الوف من قومه سبعين رجلا لميقات ربه فلما احضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وال الامر الى ان
علم موسى ع انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا اختار وليد بن عقبة للرسالة الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان
بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي ص انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول
الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وايضا من المتفق عليه ان النبي ص اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم
من ايام الجاهلية حتى ارسل ص عليا ع في اثره لاسترداد خاطرهم وتسليتهم وقال ص في ذلك المقام اللهم اني ابرأ اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان
واعطاه النبي اختار ابا بكر وارسل الراية الى خيبر فرجع منهزما وفي رواية انه بعد فرار ابي بكر اختار عمر وهو ايضا فر الى ان ارسل عليا ع حتى فتح الله بيده كرار غير فرار ولا
يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الى ظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان منهم ... عملهم اقل فهما وفهما
من ناقصات العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مدفوع بانا نعدل عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل ههنا عدم صلاحية غير علي ع للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا ان تكاثب يجوز حمل الجمع على الواحد فلعل امكنهم
من يجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب
عن الخامس ولا مزيد بانه ان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الآية فكذب لظهور حضور علي مع الحسن والحسين ع ايضا وان اراد ان جميعهم
لم يكونوا حاضرين فمسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول ان
نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم
يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية لا تستدعي التمكن من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء ع وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن
ويشهد له قوله تع حاكيا عن موسى ع ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلثة ايضا على حد ما اخبر الله تع
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن مطلقا
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضرموا
النار على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذ فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمن وكما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم الآتية
واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة في
الباقي كما مر عن النيشابوري في تفسير قوله تع من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الآية حيث قال ان محاربته مع من ذكر من اهل الردة بل هي محاربة الكل
فافهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك
لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره بانه لو حمل على عسكر عدوه وقتلهم ثم قتل اعطى بعض
اولاده شيئا من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت ع ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت لا جميع
الامة ولا الخلفاء الثلثة بناء منهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب ههنا بقوله وينزع الملك عن كسرى وقيصر لا

[illegible]

على غرابته على ما احتج به المص ههنا الزاما من رواية ابن المسعود المروية من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان المراد من قوله تعالى في الارض شارق الارض ومغاربها وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الاية وعلى جهة الاطراد انما يحصل بالمهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ذريتي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من المجاهدين تحت لوائه ثم رجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المص قدس سره من المتواتر ههنا المتواتر معنى لا لفظا كما سنحقق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى كان هذا الناصب الجاهل لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله تعالى اعلم قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله على امامته وهي اكثر من ان تحصى فقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي اخبار الاول ما رواه احمد بن حنبل في مسنده قال رسول الله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين فجزء انا وجزء علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في آخره حتى قسمها جزئين في صلب عبد الله جزء في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا

وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بعينه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق الاول محمد خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدار قطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد بونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله والنسبة الى مسند احمد باطل وزور واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي على امامة علي عليه السلام فقد يشاهد وعلى عن معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول انفق جميع المحدثين انه ليس لنا حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار وهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا المرء الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى انه ندعت من معاضه كتابه وجوابه بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا مرة بحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث والسمين والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والمخرجين لهذا الوجه لا ينقل حديثا الا من جملة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو ابدا ما يعيبه عيا على كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يروي عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سند المذهبه الباطل الفاسد وهذا عين التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة لا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح له الاسناد الا انه يرويه ولكن نذكره على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى واقول حديث اتحاد النور اظهر صحة من النور على شاهق الطور لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد رأينا ارادة هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب والسنة وافتراءه على الكتب ومصنفيها تروجا لامره وخروجا عن عهدة ما التزمه من توطئة من ابطال في ما هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب الجزري وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا ملتفت اليه ههنا من وجهين احدهما ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا يعارض رواية الآخر له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث بان المعتمد انه ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه يجاوز في حكم الوضع حد الاعتدال فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميزت في وجيزه ثلثمائة حديث وقال الاسبيلي الى دراجه في الموضوعات منها حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر وارد حديث في بقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد انه قال وعماد وصبت فيه ابن الجوزي الطاقة الوضع الكلام قابل في بعض رواته انه ضعيف وليس بقوي او لين فحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان اموبا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت عليهم السلام قال فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا لولا ابن معين في الرجال لقبح ذكرنا عنها والمليك شهيد فان يك صادقا فهي غيبة وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا ظهر لعلماء الشيعة عليهم حديث دال على خلافة امير المؤمنين

او افضليته او طعن احد من الخلفاء الثلثة مروي في كتب سلفهم اهتموا في قدح بعض رجاله او تأويله او تخصيصه الى غير ذلك من التصرفات واما ما ذكره من ان الحديث المتواتر ينحصر عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى والمص انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة لاخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينارا واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو الاعطاء مالا غير وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ ذلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبارات عن وقائع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروبه من انه هزم الشجعان في خيبر وقتل عمرو وعبد ود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو ابن ثمانين في سن اثني عشر سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاكسة العظيمتين وقال النبي لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والمستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم القطعي به يحصل من سماعها بطريق العادة فاحفظ هذا ونظير ما نحن فيه ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في مرض موت النبي من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وسعيد الخ فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المص قدس سره في سائر العلوم فهو يجهله معذور وكذلك قد قيل انما يعرف ذا الفضل ذووه ولا يخفى على من تأمل في تواريخ الدولة القاهرة الخانية الى السلطان الفاضل السعيد والجاه ابو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر زينة للاولياء والعلماء والحكماء والفقهاء وكان معاصرا للمص العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي التستري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وولد صدر جهان البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته فسلموا له حقية مذهبه الى ان اختار السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب الامامية على التفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام ازدراء واجلاله قد رسم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لرعي ماشيتهم وبالجملة ما اوردناه من القول لسقوط درجة المص العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهوره لديهم وامثاله كالنور على قلل الطور ولا لوم على هذا القاصر الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هزاهز الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم فان الصحيح الناصب ليس يعرف من الصحيح الا ما سماه مؤلفه بالصحيح ولو سموا جميع المسند والمرسلات بالصحيح لا ستوى الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري ومسلما قد اتيا بما اشترطا من اسباب الصحة وقد رواه على تمييز رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا لم يميز ذلك بمثله ولم لا يجوز ان يكون جرح من جرحه مسلم وروى عنه احمد مثلا ثابتا عنده كما قيل في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين وقد نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد ثابت الخطيب البغدادي وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامعي البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب او الحماقة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما من انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحماقة فيه ظاهر لانه لما ادعى البخاري جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان العرف جار بان واحدا منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا بالكافور ووافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق وافساد حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي علي بن سينا بذينك الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرنا من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح امر واضح قد يستفاد من هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوايل المقدمة ان المص التزم فيه الصحة وانه لا يورد فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه ومما نقلناه عنه

١٦

١

من رواية الائمة عنه صريحا آه فتدبر وسيجي في ايضاح شنعهم صحاحهم مزيد بيان في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه
احد فلم يعتد احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار بارد لا يروج على احد من علماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متاخري المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الايات النازلة من الايات
الواردة في فضائل اهل بيت النبي صلعم فظهر ان الداعي له الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصب الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون الخ فمن اعجب العجاب الذي تصدى به خدعة العوام فهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اصح من الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشهورة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت عم وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة لما علم المص قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره رباعية خواهي كه شود خصم تو عاجز ز سخن مى بند بكار قول ارباب
خصم از سخن تو چون نگردد ملزم او را بسخنهاى خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومعنى اشتعالهما وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة آه ففيه اولا ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمون باهل السنة الجهال الذين قالوا بهم فكلهم
لا خير في كلهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار قنا محض وكذب بحت
يدل على جهله ببلدان الشيعة كالمتاصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا بخلافه عبارات اصحابه منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذا مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا عم وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشا
الشافعي في الحوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف والحامي عن حوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلاميذه الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقة عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهورة وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوائل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المص المحقق قدس سره وعلي اكرم اجلائه ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بدلائلهم من الدلائل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والنزاع بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل
واحد منهما افضل من الاخر ولم يتمش هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبنى
الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويناه على غرة حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المص
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي صلعم من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي عم انا فقال انت وروى الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي عم انتهى 2
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع مشايخه من شيوخ الروافض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ وخليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون
عن حالة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين من حيث انه اقبل الناس دينا واقدم اذا الناس احجم وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى بعد اخرى انتهى واقول بل حديث خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي ذكر الحديث بين الكلابات لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب اخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر
ذلك الكتاب بحيث يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن السخاوي
انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناصب
ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر واطمئن قلبه بانهم يكتفون بمجرد نقله جرحا على فضائل امير المؤمنين عم فلم يرجع اولياء
الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق انه لغاية العجز والاضطراب يتشبث بالافتراء في الجواب وان قوله يضمن ديني ويكفي في ثبوت ذلك ان عليا عم ادى عن
النبي بكسر الدال الا بقضها اذ لم يكن عليه دين بقي عليه الى حين وفاته لما روي من انه في ايام مرضه طلب جماعة الذين من الناس ولم يدع عليه احد شيئا سوى
من ادعى عليه ضرب سوط من غير عمد لان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ان يتكابروا حتى سكت القوم عن اجابته بعد ذكر النبي عم
ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال ولو كان المراد بعض المال لعوض ما على ذمة النبي عم من الغير لكان الظاهر ان
من ذلك ابو بكر الذي صرف اموال الاكثر في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضمان حفظ دين النبي عم يكون خليفته ان قيل الظاهر في كون المواعدة
يكون الدين المذكور قبلها الدين بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد بالمواعدة باعطاء احد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود مواعيده من اموال البحرين
بكسر الدال لو سلم فلا بد من العدول عن الظاهر عند قيام الدليل الدال على انه مخالف وهو ههنا ثبوت براءة ذمة النبي عم عن حق الناس كما مر ويؤيده ايضا ما رواه
المحقق قدس سره في التجريد حيث قال لقوله عم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما اجراه الله تعالى على لسانه من انه عم
اقبل الناس دينا واقدمهم اذا الناس احجم كاف في المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته الثالث من مسند احمد عن سلمان
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب عم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الوصي ههنا يراد به من اوصله بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد ههنا
من الوصي هذا انه كان نصيبا لرسول الله صلعم ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة والى فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافة علي ولو كان نصا جليا لم يخالف الصحابة ولو ان خالفوا لم يطعهم العساكر وعامة العرب سيما الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون هو بالنسبة الى الخليفة افليس معنى الخليفة الا من اوصى النبي عم بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة والى حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلثة المتحيرين في دائهم الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله عليا عم منه بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى عم فان يوشع كان وصيا واماما بعد موسى عم كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني في الاشعري في اثناء بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حيوة موسى انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو ما يجعل قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص على خلافة علي عم فحوالة على العدم المحض اذ لم يسمع من الناصب المعهود
عن السمع والعقل القانع بالنقل عن نقل دليل عقلي او نقلي على ذلك وانما قصارى امره فيما سبق التشكيك في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها
المصنف قدس سره وقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه واتم بيان بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض لكتاب الذي اعاده
ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة آه وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اولى النهى واما قوله وان خالفوا
لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان الصحابة كانوا على طبقات ثلاث سادات واتباعهم مقلدة لهم اما السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص ومخالفته لانهم كانوا على قسمين حسادا ومبغضين اما الحساد فلما كانوا ايسا هدوه منه من تفضيل النبي له على وانابته عليهم في نطوق
المواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد قتل اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي عم دعوى دم اراقه في سبيل الله
كالعرق الناصب ولا شبهة عند من عرف العادات والطبايع البشرية في ان من قتل اقارب قوم واحباءهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه دون
قتله ولا يالون جهدا في منعه مما يروم ان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة المارد حمله من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان النبي عم
مع عصمته وطهارته وتقدس نفسه لم يطق روية وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له حين اسلم غيب عني
وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كتموا وخالفوا اتباعا لسادتهم واما باقي الناس فكانوا مقلدة فلما رأوا اقدام
متقدميهم مشايخهم واهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوا من ذلك في ابي بكر نصا وانما كان دليلا على التفضيل على ما
لم يزالوا يقولون به وايضا قد اوقعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي عم في عقر بيته مشتغلا بتجهيز النبي عم واما الاقلون وهم الاعظمون
قدرا فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر واصحابه ولم يبايعوه اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى ابي ذر قال دخلنا على رسول الله صلعم فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان امر كنا معه
وان نكبت نائبة كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة

وان النبي يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقبل
الامر بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى **واقول** قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك من مجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بافادة القرائن الواضحة النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وان كان
امر كائن معه وان كانت نائبة كنا دونه مع قوله صم هذا على آخذ بكم آه نص على ارادة الخلافة فان قوله عم اقدمكم بمنزلة الدليل على اهليته للتقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا لقال انه الامير بعدي من بابة التعسف الخارج عن الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ص ذلك لكان
نصا لناصب السمج ويقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة لاستعمالها في الامارة على الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند المجادل ولو نزلت عليه التورية والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
ولهذا قرنه في هذا الحديث بالوارث وليس هذا بنص في الخلافة ان صح الرواية انتهى **واقول** قد ذكرنا ايضا هناك ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناها العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شان
وصيه الخلافة واولوية التصرف فثبت ما ادعينا واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على ورثة العلم ولنضرب عنه صفحا
قال المصنف رفع الله درجته **السادس** في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه عليا فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل في شئ قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرء اوائل سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي ص وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر بان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله
فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامره ايضا ابا بكر بان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بلغ رسول الله
في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقرائة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له امير او مامور قال بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله ص فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في
شئ قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله قال لا
ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **واقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه
المتعارف ما اختلقوه من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما خفي ذلك على النبي ص اولا ونزيد عليه ههنا ونقول
لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شئ يا رسول الله ونقول ايضا كون
عقد العهد مما يتوقف على اسباب يوجب اعتبار الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل هناك امارات
تدل ذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعي مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من بلاغ علي ع مدخلية
خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين لباسه وخوفه عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباسا واخاه عقيلا وجعفرا مع كونه
اكبر سنا منه او غيرهم من بني هاشم سيما وقد روي ان عليا استعفى بان لسانه الخطيب وانه حدث السن فقال النبي ص لا بد ان تذهب بها وان اذهب بها قال اما اذا
كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي ع على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا
عظيما من اهل مكة ولم يقدم خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران ع مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو سوى على فرعون وقوم القبط
لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر ع انه قام علي ع امام التشريق فنادى ذمة الله ورسوله برية من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان فقام خداش وسعيد اخو عمرو بن عبد ود فقالا وما نبرئنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن
ابن عمك وليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي ع هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تشرف فعله
على فعل الانبياء اولى العزم ع كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة الا ان اصحاب اليسر بلا خشن قط في حر من الحروب وهذا الاتفاق كان او يوم في الحجة
سنة سبع من الهجرة واداها على ع الى الناس يوم عرفة ويوم نحر وهذا هو الذي امر الله ابراهيم حين قال له وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله تعالى امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها ومن يقوم مقامه في فرض الطاعة
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذ حكم

٤

جم

تقدم ذكر ... في الاخبار ... من ... الحرمين

بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان نبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان
يجعل ذلك الكمال على يد علي بن ابي طالب ع حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شئ من ذلك وبا
ان بين العزل والولاية فرق عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبي ص بحسب اختياره
فعزله من الله سبحانه بحسب اختياره لا فعله تعالى على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية ايات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله ص بعيد عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيهها على الفضل وتنويهها بالاسم وتعلية للذكر ودفعا لحجاج من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل ويؤيد هذا ان
رسول الله ص اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله ص بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله ص اذهبا الى ابي بكر واسئلاه عن ذلك
فجاء الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله ص وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شئ على ربها فعادا الى النبي ص
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسئلاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله ص وجئتماني فقالا هو
امرنا بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال لهما الذي قال له في هذه القصة قال الا له كيف وكيف قال لما رأي
فيها الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي ص فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ع ان كان البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار على صاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي ص فاخبراه
بقضيته بينهما فقال لقد قضا بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه
القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي ع باليمن وظاهر هذا الحال انه قضيها الرسول ص ان يبين بها فضل علي ع وان هذين
الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من سائر العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها
وينوه بذكر ابن عمه وانه ع يقضي بقضاء داود ع وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه ع احق بالامامة من غيره ومعلوم
ان القضاء بين الناس من منال الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب بريدا النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده او من ثبوت الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمن فكان تفهيم سليمن في حكومة الكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاق الامر في حيوته وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي ع ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي ص بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك التقليد جانبا
ولو كان دفع البراءة وانفاذ الخصمين الى علي ع اولا ما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يحوم بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة
او قاضيا بين الخصمين قائما في ذينك مقام رسول الله ولنعم ما قال صاحبنا ابن عبادة في قوله شعر برائة اسرسلي في القول وانبسطي فقد لبست حلالا
من توليه وامام ما نسبه كلام الناصب من ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي ع مشتغلا بامارة الحج فهو من زيادات بعض متاخري اصحاب
كرزين العبدي والا فرواية صاحب جامع الاصول عن انس صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ص ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاها اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لذلك عن جبرئيل ع بعزل ابي بكر ونصب علي ع لاداء البراءة ابتداء
ان ذلك منه ص كان على وجه البداء والجهل والنسيان للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا انه يكفي
في دفعه ما رواه المص عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة في صحيح ابو داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمه لتتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي اية المناجاة واختصاص امير المؤمنين ع بها تصدق بين يدي المناجات
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ع ان في كتاب الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
الاية ويخفف الرسول عن هذه الامة فلم تنزل في احد بعده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين ع ولم
يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص لمدعي **واقول** قد سبق منا بيان دلالة الرواية على المدعى فتذكر و
تامل حتى يا تيك اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** اية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا اي فضل اعظم من هذا والنبي يستسعد بدعائه
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة
على النص واما ما ذكره من ان النبي ص كان يستسعد بدعائه فهذا لا يدل على احتياج النبي ص الى دعا اهل بيته وتامينهم ولكن عادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القران ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكونوا اهيب في اعين المباهلين وتشمل البهلة اياه وقومه واشياعه وهذا سر طلب التامين

عنهم لانه استشفع بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه فهذا يفهم من كلامه ومن معتقده المشوم الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد في امة رسول الله صلى الله عليه وآله من كان اقرب الى الله تعالى منه **واقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما
ولكانا اشمل من الاكتفاء بالجماعة مع ان شمول البهلة للمباهل عام لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كفاية تخصيصه بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على تقرير عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي صلى الله عليه وآله بالجماعة لقربهم من جنابه الاقدس فظهر ان اظهارهم للسر المذكور انما هو نتيجة كل الحشر
ولما ما ذكره من ان هذا يفهم من كلام المصنف ومعتقده المشوم الخ فانما يفهم ذلك من مثل طبعه السقيم المشوم اذ ليس مراد المصنف مما ذكره جعلهم واسطة في الدعاء
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسطاء ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على خصمهم
ولو سلم شمول ذلك الاعتقاد معارض بما اشتهر به الناصب في فضل تبرء الصحابة بعثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا لاهل المسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فما عليك الا نبي وصديق وشهيدان الخ فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وبما
ذكره ابن حجر في الصواعق في فضيلة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجة عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق وفي صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي عليه السلام ما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواه ومن جملته الخلافة والجواب ان هرون
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرهما من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما اشتهر من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية الى هرون ثم ليوشع حتى توصلها الى شبر وشبير عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعده فانه لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما فيه من ان العزل اطلاق الرجال وابقى النبي جعل هذه المنازل
لامير المؤمنين بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول عن السلف خلافه قلنا الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي وارد قد نقله كثير من العلماء الا بقي كيف يمكن الحكم
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف
اوامرهما فبطلانه فيما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهاءهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطاء
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
فيما عداها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل عن
الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون الرجوع عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينفي حضوره الخلافة له
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف لشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق ارباب
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي تعم قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على سائر الامة لانه لا قائل من الامة يذهب الى اختصاص ما يجب له في هذه الحال بل كل من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع

مانعا

مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى لعلي من رسول الله ويثبت له الاستحقاق منه في ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ... علي وقد سمع من بعدها ابا بكر وعمر على علي شعر
من شرف الاقوام يوما برايه فان عليا شرفته المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون
من موسى اخ لي وصاحب ... فاستخفه الاثر فما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم
الحديث على ان له منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فمن جعله اماما بعد عثمان
فقد عمل بموجب الخبر قلت عبارته من حيث الوضع محتملة للامرين لكن ما المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا المال
بعدي يبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية ولكن اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا ملك على سرير
الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلثة بسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة
النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة سياق الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل
هرون عليه السلام هو التدبير والتصرف ونفاذ الحكم على فرض التعيش بعد موسى عليه السلام على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم يلزم
دخول عامة امة النبي في حال حيوته وبعد مماته تحت تصرف امير المؤمنين كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون عليه السلام وهذا ينفي امامة الثلثة مطلقا ويثبت
امامة امير المؤمنين وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وفي صحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح
الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذها عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين
فارسل اليه فاتي فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل يرويه كتب
اصحابنا ونعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هذا نص
كانوا مهتمين بنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **واقول** ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيدا او تمويها فانه شاع عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين والا فقوله صلى الله عليه وآله اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق اراء السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور ادل دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله في علي ولولا اختصاص علي بغاية هذه المرتبة
لاقتضى الكلام خروج الجماعة بامرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال وكان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما في تلك وامير المؤمنين بخيبر مما فرط من غيره دليل على توحده
بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها في الغاية
القصوى والدرجة العظمى والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المصنف روى هذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهموا لحماقتهم انها مما يصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتأخرين
من اهل السنة انهم اذا نبههم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين يبادرون الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تاويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما ادينا كرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمع بين الصحاح الستة لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انه صح هذا ايضا في الخبر وهذا ايضا من مناقبه
وفضائله التي لا ينكره الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **واقول** انه جعل النبي عليا كل الايمان ايمانا
كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان اثبات ايمان الكل بركته فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة او الافضلية
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله لضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا
بيت رسول الله لمكان ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي وقد صح في الصحيح
رسول الله امر بان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقد حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **واقول**

ان اراد بقوله ان عليًا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي ص وازواجه فهذا كذب ظ وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي ص فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب لبا فيه دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده مع عبيده ومواليهم
كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد
في الحديث الاخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله ع في الحديث المذكور ولكن امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره
الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا في الدلالة على الفضل لفتح الباب هذا ظ من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار تؤدي الضوء
وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول الصحابة
الناصبة وضعوا هذا في مقابلة الحفظ لشان ابي بكر وترويجا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي ع افضل الصحابة على الاطلاق فلو انهم
في فضائل الصحابة الثلاثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث لا خوخة
الا خوخة علي ع انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب لما مسلما لباب مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه يتضح به جلية الحال وسريرة المقال ان النبي ص نهى عن افعاله
في الامور الدينوية من الحركة والسكون على ظ الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها من كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الآيات من البراءة لابي
بكر لانه ص لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الآيات والراية ابي بكر كان بوحي من الله تع كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره
وكان فعله ص على ظ الحال وفعل البارئ سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ع ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الا
كذلك لكان اختصاصه بذلك دون غيره عبثا وتعالى فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي ع بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله ص ولخصائص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر
على زيادة درجات علي ع في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحقه الله نبيه وجواز الاستطراق وهو جنب لبا الاحتج على
طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة ع فاذن قد تفرد علي ع بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوجب
والافتداء به اوكد وافرض ولنعم ما قال السيد الحميري شعر وخص رجالا من قريش بان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى
باب ذي التقوى علي فسددا لهم كل باب اشرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال ره تع شعر واسكنه في المسجد الطهر وحده وزوجته والله
من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر شرع فقال لهم سدوا عن الله صادقا فظنوا بها عن سدها وتمنعوا فقام رجال
يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعاتبه في ذلك منهم معاتب وكان له عما وللعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا
ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلته بكم هذا بل الله فاقنع **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر** في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق ان النبي ص آخى بين الناس وترك عليا حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال
انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك
الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي ص قال مكتوب على باب الجنة
محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث المواخاة مشهور معمول
عليه ولا شك ان عليا اخ رسول الله ومحبه وحبيبه وكان رسول الله شديد الحب له وهذا كله يا خذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل
على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ص ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل واثباتها
بل وجود النص انتهى **واقول** انما اخذ المص الاحاديث الدالة على فضائل علي ع من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر لا لانه
ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي ع وفضائله كما توهمه الناصب واما ما ذكره من ان الحديث لا يدل على النص فان
الكلام ليس في عد الفضائل واثباتها اه فمجاب بما مر مرارا من ان الكلام في النص في اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ايضا لما مر من ان اجتماع
الفضائل في شخص دون غيره يورث افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزل قوله تع انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله بين
الاشكال والنظائر بوحي من الله تع بكون كل اخ يعرف بنظيره وينسب الى قرينه ويسلك به في عليه شرف منازل الاصحاب وتميز به الجنس من الطيب
والمميز لهم كان جبرئيل ع مع ان مماثلة النبي ص لا يقع الا على الصحة والسداد لانه ص لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكن يضع الاشياء
٨ في موضعها اللموادة المتصلة به من الله تع فقوله ص لعلي ع انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين هي
في جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا شبهه وماثله وقارنه ووافقه معنا ومن ذلك قوله تع ان هذا اخي له تسع
وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل ع وقوله تع يا اخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر
قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين ص حصلت له من رسول الله ص الاخوة فيهما وفي مراتب
كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القران المجيد وقد سبق بيانه في اية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تع انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى تقريره ومنها

انه مشابهه

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اعطاء براءة لغيره فهبط جبرئيل ع وقال لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله ص وقد مر ايضا ومنها
انه نظيره في استحقاق الامامة
نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة آلاف عام والتسبيح والتقديس بصيد منها الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه ص يستحقها على طريق استحقاق النبي ص النبوة سواء بدليل قوله تع لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك
ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تع
انهما عليهما السلام دعوة ابرهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تع
ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل كان
وان قال لابرهيم اذ قال الاية وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ بقوله تعحكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره فيها وتعداد استقصاها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تأمله بين لمن تدبره انشاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله فانما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الكره لفرض والتقدير وهو
ما روو لعنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يكون
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي ع وابن المتخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به ولو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه والمعارضة ما لم يكن متفقا عليه معه هذا وقال الغضنفر الناصب
عن التعرض لما ذكره المص من تحقق الجمع بين الصحاح ولعله استحى نعم ونعم ما قيل شعر اسم علي العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع لمحوه رقيبا
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا انه آثر عليا على اصحابه الالوية يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الذي قال النبي ص لعلي في النسب والاخوة والاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغير علي كما ذكر انه قال الاشعريين اذا
 حطوا وارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى **واقول** الكلام الذي نقله عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله ص في شان علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو تمحضنا عن ذلك
فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة
وقطب الاشعريين بل لفقه
الامة ومع ملاحظة فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ص اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع بذلك لنفسه في جملة الاشعريين
الى حديثه ويقوي تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه حدثت بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله قال هم مني والي ليس هم
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله ص يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا ايضا فقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه بل في مواسات واعيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في
شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح فيه ايضا والناصب جعل قدمة الحديث وقطع التفريع عن التتمة التي ذكرها
مع انه مكابد تقديم ما هو مؤخر فيها لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة وطرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما ترى في تفسير قوله تع وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسر بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه يتضمن شكاية بريدة عن علي ع عند النبي مع من اليمن وهو قوله ص ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم
وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله ان
٩ من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والانقياد به اوجب
وافرض وفي كونه ع مماثلا ومجانسا له ص دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فالخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك والا لكان اقل ما يجب على الامة ان لا يخلو بعضهم في الشورى فافهم ويدل على ان الفضيلة
التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انهم لم يطلق ذلك مرة على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة الراية
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان
المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لصدق ان ابا بكر رجل من النبي ص

بانه

بالمعنى الحاصل للاشعريين والالزم الازدياد لله تعالى لابي بكر عند القائلين بخلافته وافضليته عن سائر الصحابة علم ان هاهنا خصوصية زائدة على ما في
خطاب الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله لوفد ثقيف حيث جاؤا الشاهد ولابعثن رجلا مني او قال مثل نفسي فليضربن اعناقكم وليسبين
ذراريكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو هذا فالتفت الى علي فاخذ بيده
ثم قال هو هذا كذا في الاستيعاب ولولا المراد من كلمة من بيته ما ذكرناه لما تمنى عمر على ذلك الوجه فتوجه **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**
عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس
باهل وقد صدق النبي لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا فيه الربوبية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة معتدلين
بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية الذين يدعون ربوبيته وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرط
في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة فيحبونه حبا شديدا وينزلونه منزلته التي هو اهل لها من كونه وصيا وخليفة
من خلفاء الاربع وصاحب رابع العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شان علي
وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفر عند طائفة منهم سوى من حارب عليا من الصحابة و
المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك نقلا عن شرح المص للتجريد واما ما نسبه الناصب الى الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال
وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه فمن فرط حماقته او بغضه كالخوارج لعلي وكيف يتجه وصفهم بالافراط في محبة علي
مع ما ذكر من استدلالهم على تلك الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في شانه وكيف يصح محبته من خالف حبيبه ومنع النص الوارد في شانه ودفع مقامه
واظهر عداوته ولنعم ما قيل **شعر** [illegible] نعم لو لم يكن تلك الدعوى منهم صح ان النبي يصلح عنهم
لهم في ذلك كان نسبتهم الى الافراط في محبة علي ع صحيحا وليس فليس ثم دعوى ان دعويهم تلك باطلة وتعليلهم فاسد لو سلم فهو بمعزل لا دخل له
في اثبات افراطهم وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا فخلاف الواقع وانما يظهر بعضهم حبه ع جهارا بالناس من باب قوله تعالى
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سر قلوبهم فقال في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان
عند بيان احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار
عداوته حيث لم يخرجه عن مرتبته التي رتبها الله تعالى ورسوله له ورآه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفائه ويجعل الثلثة امراء عليه مع ظهور ان
ذلك لا يليق بشان قنبر من عبيده بل بحال الكليب الباسط ذراعيه في وصيده ولنعم ما قال العارف الغزنوي في تقبيحه **شعر** انكه او را بر علي مرتضى خواني امام
باشد از بهر تو اندر كفش قنبر داشتن **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين الستة ان
النبي قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله
عنه انه قال لعهد رسول الله الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملا قلوبنا من صفو مودته وبالله التوفيق
انتهى **واقول** اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهدت تحت امره وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك الجعل
تعالى ومن الشواهد ما مر من تحريفه للآيات والاحاديث عن الموضع المستقر وتعصباته التي تشم منها رائحة الجراءة في السقر **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا
ولكنه خاصف النعل وكان علي ع يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة ع وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا مني امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تأويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن
ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم
كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل اخبار عن مقاتلته في سبيل الله مع القاسطين والبغاة انتهى **واقول** في الحديثين دليل قاهر وبيان
ظاهر واشارة واضحة الى النص على ولاية امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي قال ليبعثن الله عليكم فكان بعثه وولايته من الله لانه
١٠ تعالى هو الباعث له والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت ولايته بالوحي العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين ويزيد ذلك
بيانا وايضاحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي للجهاد والامر وقول الرسول فقاتل على تأويله
كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابه الرسول لا بد ان يكون حافظا للولاية المتصلة اليه من الله سبحانه
ويجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله بل يشبه الشيء بمثله ونظيره فيكون علي مشابها في الولاية لهذا ولاية التنزيل وهذه ولاية
التأويل ويكون قتاله على التأويل شبيها بقتاله على التنزيل لان انكار التأويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التأويل
جاحد للعمل فهما سواء في الجحود وليس مرجع قتال الفريقين الا الى النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل
حيث اشتهر بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمهما الله تعالى في نظمه حيث قال **نظم**

ولاذا

ولاذا ذكر الفخار فضيلة بلغت مدى الغايات بها شغلا اذ قال احمد ان خاصف نعله لمقاتل بتأويل القرآن قوما كما قاتلت عن تنزيله واذا الوصي بكفه نعلان
هل بعد ذلك على الرشاد دلالة من قائم بخلافه ومعاند **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن
مالك قال كان عند النبي طائر قد طبخ فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي فاكل معه ومنه عن ابن عباس لما حضرت ابن عباس الوفاة قال
اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل
على النص والكلام في عدم الفضائل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى **واقول** ان حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب مشهور
بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسائل مؤيد بما مر من حديث خيبر
وغيره ووجه التأييد شهادة رسول الله على علي بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكر المص في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون
الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي ع اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة علية ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شيء من رحيق كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طالب العود الى مبدئه ومن خلا
منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمئنوا بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلثة طلبا للكمال ووجدا واهتزازا من مشاهدة الجمال ووجدا للتخلص عن قيد التشخص والسر انما هو [illegible]
بها والظهر انما هو ما تجده من ملاء الفلك منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وروى الثقات ان رسول الله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي يأخذ وبي يعطي وبي يقوم وبي يقعد فاذا سالني لاعطينه واذا
استعاذني لاعيذنه وقال اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السما ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه
من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يترك منها شيء الا احبه ولهذا روي في المشهور انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول بن عمرو
العاقل المعروف مع عمرو بن عطاء العدوي في امامة علي بن ابي طالب ع قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا من اهل وما العقل الا من عند الله والمجنون من سماك
مجنونا لا اله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب لب كل ذي لب فقد ثبت من كتاب السنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اشترك
اسمها في الاطلاق لكنها يختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبده تخصيصه نوعا مخصوصا يكون سببا للتنزيه وان لا امر من محال الطهارة والقدس
قطع شواغله عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان لا وجود لشيء الا وجوده
لشيء لا ينحو من الانتساب كما استغرق ذوق المتالهين من الحكماء فاصبح يأخذ بالله ويعطي بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبده ان يخصه بمقام من الانعام وهذا المقام كارادته ثوابه ورفع عقابه
وهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى نيل هذا الكمال وارادته الوصول الى هذا المقام الذي تتشابه الرجال
فيها وتتنافس على التحلي به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقياد الناس عرفت ان بعد رسول الله ليس لاحد هذا المقام الا لامير المؤمنين
ع بيان ذلك ان النبي لما علم اتصافه بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يطلع عليها الا بالظاهر امر محسوس من لوازمها يشهد ذلك الامر لمن اتصف به باتصافه
بتلك المحبة اثبتها صلعم لعلي ع بامرين احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح بحيث نظمه لكل احد صورة الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده
في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطائر حجل واتيانه واكله معه من ذلك الطائر وهما امران محسوسان دليلا موضحا
لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سبق من قوله
لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التأويل كما ضرب رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال
عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت قوله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار تعلقين اما محبة الله تعالى فظاهر من اثارها ساطعة
انوارها من ذلك انه سبحانه وتعالى من مقام التقديس ومقر التطهير لقوله فيما سبق ايضا من حديث النجوى المشهور ما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال رسول الله
١١ ان الله بعث ناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال
عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي ع وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر اشوب السروي المازندراني قال حدث الحافظ
ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي والاستاذ ابو بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عن ابائه عن النبي انه قال خلق الله عز وجل
من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة وفي كتاب [illegible] عن ابي زيد الخطيب انه سئل النبي ان الله قد خلق
من نور وجه علي ملائكة يسبحون ويقدسونه ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته وفضائله التي
ولاعراضه عما سوى الله واقباله بكلا كله على مولاه ولو اردنا الاستقصاء لخرج من ذلك الى الطال المبطال وكثرت المقال ولزم ما حصل لبعض [illegible]
بما قررنا بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على النص وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية لدلالته على انه ع احب الى الله من كل المخلوق

وأما عدم احب من النبي فقد علم من خارج وهو اتفاق الاجماع على انه ع احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو ص مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال وأما الملائكة فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم وأيضا صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقك اليك في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله ع احب لفظ عام او مطلق فمن خصصه او قيده بوقت دون وقت وببعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص او يقيد بالدليل ودون ذلك خرط القتاد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله ص ايتني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله من وجه وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قال بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في اشد الاية على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع ان عمدة ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض فلم يقولا العناء والغفلة والرقاد ولنعم ما قال ابن رزيك ره شعر وفي الطائر المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب عباد شعر علي له في الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي شهد **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله ص يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب ع وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه واستحضار اجوبة الوقايع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى **واقول** في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك فقد بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات الباب وفي بعضها مسندا الى علي ع يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروي عن ابن عباس ايضا بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليات الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين ع لان النبي ص كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي ع خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه كذب في من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الاية ايضا كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظ لانه ع اذا امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون مأمونا عن الخطاء ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيده ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناه ع عنهم ويدل ايضا على ولايته ع وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته ص الا من قبله ورواية العلم والحكمة الا عنه لقوله فأتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب لله در القايل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها ويدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله ص من غير جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخل من غير الباب المأمور بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس هيهنا نبي غير محمد ص هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الاخر وفقد ذلك دليل على ايجابه وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده كما مر هيهنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ او اصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته ومن جملة تعصبات ابن حجر المتاخر الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب انما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمن سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشرار و الروم والحبش لامكن ذلك فلعمري ان جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على المحالات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور عداوتهم لاهل البيت ع ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي ص قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء ايذاء محاربة مع الله فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** اذا ثبت ان حب علي ع موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي ص والمنع من تقدم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه و ايذاء الله تعالى ورسوله ص بل من قدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه ممن قدم عليه غيره بعد الرسول ص لم يكن ممتثلا لامره و

فيخرج

فيخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والمؤذين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق السلام فوجب تقديمه بعد النبي عقلا وسمعا وقد بينا على المقدمات المأخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة فقال رسول الله ص انتظر امر الله فيه ولم ينقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتر على رسول الله ص وناسبا الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبياء عن الكذب وينسب الكذب الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خباط خبط العشواء انتهى **واقول** روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمن بن جعفر الهاشمي انه ولدت فاطمة سنة احدى واربعين من مولد النبي ص وانكح رسول الله ص فاطمة علي بن ابي طالب ع بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله ص بعايشة باربعة اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدايني انها ع حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفات اهل البيت ان فاطمة ع ولدت بعد ما اظهر نبوة نبيه ص بخمس سنين وقريش يبني البيت وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها ع وكذا على رواية ابن المدايني ورواية عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثماني عشرة سنة وهي ع عند التزوج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امران اضافيان فلعل النبي ص اراد فيما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخان يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الابناء والبنات عند التزويج بمساوات الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي ص كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون عذرا ضعيفا فهو لنا لا علينا فافهم واي داع للمص الى الكذب على النبي ص مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة ع منعهما عنها ولم يختارها الا لعلي ع على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب بخبط المص بغير ضبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها ونحرها وقال اين ابن عمك قالت في المسجد فدخل رسول الله فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس يا ابا تراب مرتين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من تلطفات النبي ص لامير المؤمنين ع واظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى **واقول** عد الفضائل التامة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضائل المتنافس عليها لما اشتهر كنيته ع بها وافتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني في نظم

چندانکه تراب بو تراب البستن نافها ما بست ز بن دو برای مشک ادن کشتا هو تبنی سرون حمت تبنا زی زر

اواست عطاری کرد جهانند مشک سر مشک کوفه دانند ده سبب بیش چشم لحوا تبت عزلسند کوفه و کوفه

قال المصنف رفع الله درجته **الثالث والعشرون** في الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله ص حمل عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا من كان معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب ع وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حيث كان النبي ص نائما على حجره وقد فاته صلاة العصر فدعا له فردت له وانما انزل الله سطلا عليه منديل وفيه ماء فتوضأ للصلوة ولحق بصلوة النبي ص وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى بهما يوم بدر ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار كان سيف منبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكانوا يقاتلون به المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي مناد في الهوا ان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعي ان قتل اصحاب محمد ص واجب فلا بعد ان يدعي ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو بيد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات المجهولة ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **واقول** اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتأخر عن يوم بدر فهو مذكور في حديث المناشدة التي سيرويها المص قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدار قطني ايضا على ما اسنده ابن حجر في صواعقه عند ذكر مناشدة علي ع بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن ابن بكر وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر روايات المنادات في يوم احد ان هذه المنادات مما قد نقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير ولهذا ايضا لم ينكر الناصب على انكاره وايضا ما انشد حسان في ذلك اليوم ينبئ على صحة وقوع هذه المنادات حيث انشد شعر جبريل نادى معلنا والنقع ليس ينجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الذبل والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء من المؤزر دبر لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال الحميري وله بلاء يوم احد صالح وللمشرفية تأخذ الادبار اذ جاء جبرئيل فنادى معلنا في المسلمين واسمع الابرار لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي ان عد فخارا واما رواية المنادات بذلك يوم بدر فهي من طريق الشيعة ولهذا ذكرها المص اخرا على سبيل التأييد دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسمية سيف منبه بن الحجاج بذلك ووقوعه بعد قتله يوم بدر في يد النبي

على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شان علي من انه انما ذكر جواز تسمية من اسباب النبي صلى الله عليه وآله بها وفقا وكفى ما الظاهر انه ذو الفقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا من سيف ابن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي عليه السلام هو ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق عليه ان قاتله
وقاتل ابنه عاص بن المنبه في ذلك اليوم هو علي عليه السلام كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فصل وقد ثبت برواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى علي عليه السلام قتلهم
من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سموه الوليد بن عتبة في شان العدد الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج والعاص بن منبه فيحتمل انه قتل
منبها في اول الحرب قبل انجلائه ثم اخذ ووقع سيفه في يد علي عليه السلام واشتغل معه بقتل باقي الكفار ونودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا
المعنى قول حسان والنقع ليس بمنجلي ولا يخفى ان كون علي عليه السلام قاتل ابن الحجاج دليل على سناده مستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى نزول المدح من الله
العلي الاعلى اجل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله عند الله واجب ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يجب عند الله على امام زمانه هو
قتل الفجار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ولا يخفى ظهور ذلك بسبب الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ الشام ان يوم قتل عثمان سمعوا مناديا من السماء ينادي ايها الكفار واقتلوا الفجار هذا وقد روي ايضا ان ذا الفقار قد نزل من السماء وقد اشار اليه
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وحبذا لو ميض الشعشعاني من الصدا لا على بتار لمصلد فلبس سواه بعد ذا بمعظم
ولا اللات معبود الهوى ومعظم وقال المولوي الاولوي الرومي ايضا في بعض مدايحه نظم خضرت شاهي كه بيك ذو الفقار از دكر ان نتوان عنتر كوفت
تيغ على كوره وسندان نديد نى على از دست اهنكر كرفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فالجا الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة
عمر انه كان من جلد ناقة صالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوف من السنين لاجل ان يتخذ منه درة عمر فان كان هذا جايزا فاولى بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك لا عدم انكار هنا
وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لقصوره الجاهل بالاحاديث لنقول عنهم والذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره ولم يعقل معنى التناقض مدة تحصيله بسره والله الموفق **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والعشرون** في الجمع بين الصحاح الستة
عن النبي صلى الله عليه وآله قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام لعمار ستكون في امتي بعدي هناة واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا وتبرء بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معه ان عليا لن يدليك
في ردي ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي
قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى اخطب خوارزم من
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا على الحوض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح
في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكره ان صح دل على ان عليا كان مع الحق اسنادا وهذا شي لا ارتياب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقيقة الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان صحبهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا صريحا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا يخفى ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته عليه السلام وذلك لانه اذا لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع الذنب جائز
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله في الخبر لن يفترقا حتى يردا على الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
فيجب ان يكون الحق والقران مع علي عليه السلام لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقران لا ينفكان عنه ابدا ثبت ما منه وبطل ما منه من خالفه واما ما ذكره
الناصب ان عليا كان مع الخلفاء الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا يسلم الاولان الا بمعنى كونه معهم في سكون المدينة ونحوه التابعية الاجبارية
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة مرتبة لا ينبغي على الاذهان
كما سبق وسيجيء انشاء الله تعالى واما النصيحة فسلمه لكن لا مور الدين في انتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وتنظيم اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه عليه السلام كانت شاملة لكافتهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والعشرون** روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي صلى الله عليه وآله اخذ بيد الحسن والحسين عليهما السلام وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين عليهما السلام اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن ارقم
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله

كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت عليهم السلام وهو الثقة المامون عند الجمهور قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امنائي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا على الحوض وفي الجمع
بين الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي خبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها الوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قابل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافته علي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرنا للقران يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طرق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القران ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا مما لا منازع فيه انتهى **واقول**
وجه الاستدلال ان الاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل
المتمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم يقم دليل من اية او حديث متفق عليه يدل على شي من مثل هذه الاحاديث في شان الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفوا ولبناءهم بعد النص على شان ابي بكر ومنعوا في اثبات خلافته بالاختيار بعض الامة له كما مر ولو كان شي من امثال هذه الاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على مطلوبه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من يتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعروة هدايتهم والاخذ باذيال طهارتهم لا يكون الا صالحا لامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب انه حمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقول والاخذ منهما او بهما وحاصل المواخذة ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يفعل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان ياخذ مذهب المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادته الفاجرة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان الاية اختلف فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي صلى الله عليه وآله وان صح في النقل عن الصحاح لكانت فانزلت في الكساء وهي من فضائلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى **واقول** قد مر ان خلاف المخالفين في ذلك للتخلف باطل وقوله ان صح في النقل الخ على طريقة المرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه
بعض المواضع الذي حكم على بعضها ذكره المصنف من احاديث المسند ما انه ليس منها ان المسند كان موجودا عنده خال البيع هذا وكذا الصحيحين وجد هذا
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منها ولهذا يعلم ان كلامه من الجزء والاحتمال الصادر عنه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان حقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المصنف وبرهانه واما ما ذكر من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستلزمتين
للنص بالامامة ولو نزلنا عنه قلنا انه يدل على فضيلة اذا استجمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لمن تحصر فيهما الفضيلة في شخص
دون غيره فيستلزم افضليته عنه قطعا **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والعشرون** في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي اما انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراد موسى في قوله واشركه في امري الاشراك في امر النبوة ودعوة فرعون
١٥ وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى **واقول** لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون عليه السلام في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك ايضا وانما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون بعد موت الشريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة ووزير كليم الله
كما دل عليه القران العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلما اوقع قوله اخلفني فلماذا ذكر وقوع لفظ الوزير في شان هرون وصح
الكلام وتنقح المرام ان المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان لهرون

في الهوى ... الحمد

... ابجا ... سرود ... ال
جنبانيدن ... وبردن چيزي
... كردن وپريدن
وپرانيدن ودگرانيدن
رسيدن ...

الا انه في امير المؤمنين ع منفك عن منصب النبوة وقد كان في هرون ع بالنبوة فقط كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ههنا واضحا في غير هذا المقام بالخلافة
ايضا كما يدل عليه القرآن العزيز ولما انتفت النبوة في امير المؤمنين ع فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح ههنا الا ان اراد به
ان التصرف بدعوة فرعون ونحو ذلك لا يصح الا بتسببه عن النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفائه عند انتفاء
النبوة كما في امير المؤمنين ع بل يستفاد من الحديث ان يكون امير المؤمنين ع صاحب الولاية في حيوة النبي ص ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب منزلة
هرون ع يقتضي هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل **قال المصنف** رفع الله درجته

الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله ص لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر
خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي ص لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى
يقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء
الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تع الى ابرهيم الخليل ع فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي
يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء فقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد ص ولا قايل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك
اكثر من ان يحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثنى عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح
من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم
الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر صحابيان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد
رسول الله ص وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى
عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنى عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وخمسة اخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة وراثة
العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة
العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن رض والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال
الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد في الحديث
ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات
والاحاديث واوردها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي فقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين
المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمنا انه لا يدل على النص فلم يثبت تمسك بما اورده مدعاه في ايراده في قوله والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا بمتقابلين
في الرواية مردود بان المص لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين ناقلين عن النبي ص كما توهمه الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة
في الحديثين كليهما فان الحديث الذي روي عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا
فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا للبعض كابر المكابرين من سلافه مما لا يرضى به المؤمن العاقل اذ مع ما عرفت وستعرف من مساوي
الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي الغاوي وجروه يزيد الخمير الغاوي القاتل للحسين ع الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة
والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون
الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما سياتي من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام
والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب مع وافقته في الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام
المنوطة على اراء خلفاء الدين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره
ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبقية اهل البغي والجماعة
بعداوة اهل البيت ع وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها للخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير
الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطايف وقال علي بن ابي طالب ع ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله ابنه
ومع ظهور بغيه وفساده لم يلحقه الندامة عن تلك الضلالة وكان مصرا على عداوة اهل البيت ع حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي ص فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو
الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من الترديد والجواب
عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي ص وتعيينه انما يكون

١٦

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمن في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في زمان تغلب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة وامام
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي ص في شان السبطين ع ابناي هذان امامان قاما او قعدا وقد قال صاحب كشف الغمة ولا يقدح في
مرادنا كونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تع له واستبد غيرهم به انه لم يقدح في نبوة الانبياء تكذيب من كذبهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل
بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد
بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو
الارض عن قايم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فعهدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار باطفاء نوره في هوى يزيد الخمار
كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تع الى الخلق واختار الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح ع وغيره من الانبياء والائمة ع ولقد ظهر مما قررنا بحمد الله تع ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثنى عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسبة لاهل الاستبصار فان المنازع في
ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات والاحاديث التي ذكرها المص واورد بها الاستدلال على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه
الناصب وبنى عليه مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع صفات لا يتحقق مجموعها في غير علي ع وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعى على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشا من عدم فهمه
مقاصد المص او تجاهله عن ذلك وتمويها على العوام ويموهها على اضعاف من امثاله من الهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث
الخامس** في ذكر بعض الفضايل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين ع هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله ص لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علي بن ابي طالب ع فمن يقول عنه رسول الله
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضايله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله ص ان الله جعل لاخي علي فضايل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضايله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضايله لم يزل الملائكة
يستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضايله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضايله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبرائة من اعدائه
وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضايل امير المؤمنين ع ان الفضايل اما قبل الولادة مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله ص لما ان خلق الله تع ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تع حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد
ان خلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت
بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا اشتباه لمؤمن في فضايل علي بن ابي طالب ع
ولا في فضايل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي ص قد خص كل واحد منهم بالفضايل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان الرجل
يذكر فضايل امير المؤمنين ع من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مراده يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر
الفضايل ان يروي من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد بهم الناس ويكونوا اصحاب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها ويميزوا
من ردها ومقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث المبالغ في التتبع والاقتفاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ معلومان موسومان بوسم النكر والشذوذ ولا نهاية عبر لما لونه مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم اثر
النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي ص في فضايل علي ع بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علي بن ابي طالب ع لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

وليتصف المنصف المتدبر في معرفة الاخبار ان من شان الرسول صلعم ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا في كلام النبي صلعم ومحال ان يحكم المحدثان النبي صلعم تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب المحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا يختم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا احد من المؤمنين محمد صلعم لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى من اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من تورع عن مطلاق ترجيح العوام ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غير مرعند الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكرنا من نقايصهم ومطاعنهم كما سيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن نشترط في ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة المطهرة مدفوع بان الصحاح لا ينحصر فيما زعمه ولشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عندهما وكيف يمكن الحكم بنفي اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث الذي يجمعها هذا الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ما ذا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الستة المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري يشتمل على اربعة الآف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث وقس على هذا مسلم وغيره جمعا وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول صلعم من السنة خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا تتبع مائة الف حديث من صحاح احاديث النبي صلعم بل اضعاف ذلك ويقتصروا في تحقيق العقايد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الآف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكموا ببطلان ما عداها مما ذكر في جامع اخر من كتب اهل السنة وبعد لو اعرضنا عن ذلك الى التمسك باقتباس استحسان الذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري ونسبه في بحث الفتيا من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على اعيان من قصدهم الناصب من علماء الصحاح وبعد تميز صحاح الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارض الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل والجرح لرجال البخاري تاليف الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده ثم فرقها منه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقصوا حيثما اقتضاه اراؤهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد محمد بن احمد الهروي حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان الحماقة قلما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجتمعان الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه شيئان لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله شعر لو الفرس العشق الى بخارا لصانها بطبعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا تبوأها امير الشرق دارا ومن نالله تعم مسخ من مسخ من

الام بصورة القردة والخنازير ومنهم من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقايق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب لاجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الآن وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية في فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا يكون الا بعد والبهيمة لا يتصور ان يكون اما للادمي ولا دا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في بخارا في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا رضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكره في باب الانساب من الغاية للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم ينسب كذلك لشهوده بدرا في قول الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا يعني ساكنا بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود نسبه بدرا وقد تقرر عند القوم ان اهل بدر كلهم عادل فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما نرى ولقد ظهر مما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على السامع والقاري انما كانت بصدر البلاء استحقاق ورئاسة بشؤم الانفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حماقته اولا من تحقيق حال طائفته فانهم من حشو العرب وارذالهم كما ينبيء عنه اسمهم ولهذا قد افتخروا عن علي بن ابي طالب عم وانضموا الى معوية وكانوا ناصبية مبغضين لعلي عم وشيعته لا يطيقون لذكره عم فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدئلي رح حين ما ابتلي بالنزول في جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تقول من علي فاجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل هويا احبهم كحب الله حتى اجيء اذا بعثت على هويا فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطئا ان كان غيا فقالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين ثم ان الترديد والتشكيك قد يكون للايهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم فقالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر والنفر امثالهم من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة في مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد المائتين في المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون اني اكذب على رسول الله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي صلعم من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امراته والذي قعد عن بيعة امير المؤمنين عم ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج في ليلة وقال هات يدك ابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام فموته ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج مع كفره وعتوه وقال البارحة بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب عم وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الملك بن مروان يدك عني مشغولة لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلزم بيعة يزيد مع معوية بما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب وولده او احد من بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعوا ان هذا من لطايف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب عم في كل شيء كان قد سمعه من النبي صلعم في فضايل علي عم فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وقس على ذلك ما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي صلعم انه امام الفرقة المرتدة وكذا احبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضرب بين يدي عثمن على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية مثلك يتكلم في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط ابن الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال امرني رسول الله ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي يروي البخاري ومسلم وابو داود عنه وغرابته في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود وغرابته في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وقال عمرو بن العاص ان النبي صلعم

من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا رقبة الاخر فقال فقلت انت سمعت هذا الحديث من رسول الله قال سمعته اذناى ووعاه قلبى فقلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله و
اخرجه مسلم وزاد ان ياكل اموالنا بيننا بالباطل ويقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمرو اطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله هذه رواية ابيه وذكر مثله للصاحب جامع الاصول فى باب لفتن عن عبد الله نفسه بقوله قال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس فى ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا فى سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناى ووعاه قلبى فقلت له ان ابن عمك معوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت عنى ثم قال اطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله انتهى فهل كان يجب على طاعته حتى اطاع اباه وامامه معوية فى ذلك مع
معصيته فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كذا سمرة بن جندب الذى نقل فى شانه الشيخ عبد الحميد بن ابى الحديد المعتزلى فى شرح نهج البلاغة
عن ابى جعفر الاسكافى المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروى ان هذه الاية نزلت فى على ع ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الاية الثانية نزلت فى ابن ملجم وهى قوله تع ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المقصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائى والترمذى وابى داود وابن حبان وغيرهم لما علموا انهم الغلو فى النصب والانحراف عن
اهل البيت ع والتقليل فى نقل مناقبهم وفى مطاعن تيم وعدى بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر فى مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث المذكورة فى كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره ولعدول
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذى نقلها المص عن اخطب خوارزم اثار النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوى وعلو منزلته فى علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات فى مناقب مثل على
بل لو لم يمنعه التقوى لا غنى فضائله المتواترة كما لا يخفى عن غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث فى فضائل
على ع وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء فى نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العونى شعر ولو كانت
الاجام كل باسرها تقطع اقلام وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت اياديهم وحار مدادهم ولم يوفوا عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبى فى ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحى للوصى تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشئ قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلام لبارى فابحر المداد تفضن مدا واهل الخلق تكتب باقتدارى لما كتبوا الفضائل فى على
بجد بعلوه ولا اقتصارى ومنشأ انكار الناصبى لهذا الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكى ثم الخوارزمى من اكابر حفاظ الحديث ومشائخهم وقصره النظر على ما فى كتاب البخارى ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمى وابن المغازلى مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها فى مناقب الخلفاء ولا ريب فى ان من بدت كتب المتقدمين ووراء ظهره اذا ورد عليه شئ من احاديثها استبعد
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره فى زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين فى التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلين فى المشهد المقدس الرضوى على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق التحرير
العلامة عبد الواحد على الشوشترى روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية فى الفقه على بعض المدرسين ولما كان فى ظنه ان الكتاب منحصر فى الالفية وان كل الطلبة فى كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك بل
انما يقرؤن كل يوم القدر الذى هو يقرؤه منها عند استاده افتتح كتابه قاصدا الاستفادة درسه فى ذلك اليوم مرة اخرى فى هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قارى المطول وتقرير الشيخ النحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات رسالة الالفية خصوصا بالقدر الذى قرء منها صباح ذلك اليوم
عند استاده حصل له الملال ووسوس الظن بما كان فى ايدى طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فليصحح قليلا وليبك كثيرا واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة لو اغمض منه فمعارض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر فى صواعقه فى الفصل الثالث فى فضائل ابى بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله اتانى جبرئيل

انفا فقلت يا جبرئيل حدثنى بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر مثل ما لبث نوح فى قومه ما انفدت فضائل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسنات ابى بكر وانتهى بيان المعارضة انه اذا كان تعداد فضائل عمر بالمثابة التى وصفها سلفك ابن حجر فى هذا الحديث على لسان جبرئيل
مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابى بكر فاذا نظر الى باقى الحسنات الحاصلة لابى بكر من الذوات الداخلة تحت هيئته كعائشة وعثمان
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد بن ابى وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابى هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كتقمصه الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر ومنعه ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكره المص فى مطاعنه كان عد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج متراقيا الى ما لا يتقدر على عده
لحصا الجن والانس كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور فى الاية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها ليس صفات الرب تعالى بل الكلمات وامير المؤمنين من جملة كلماته تع كما مر فى تفسير قوله تع فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد
صح انه ع قال عند رفع بغاة صفين مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا قران صامت وانا قران ناطق ولم ينكر منه ذلك احد الى الان فاذا كان هو
القران وكلمة الله تع حقيقة او فى مرتبته صح ان يقول النبى فى شانه مثل ما قال الله تعالى فى شان سائر كلماته التامات واما سادسا فلان ما ذكره بعنه
اخرا فى نفى وقوع لفظ الفضائل فى كلام النبى وحكمه بكونه متولدا محدثا انما هو شئ تولد منه انكار الفضائل امير المؤمنين واصراره فى النصب و
الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقى له الا النصب لعنا وترشح البغض والكفر
والله على ما نقول شهيد ولو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل فى حديث اخر من كلام النبى غير ما وقع فى شان امير المؤمنين لما صح ان يجعل امارة على
عدم تكلمه به اصلا كما زعم الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك فانه لما لم يكن لغير على ع من اصحاب النبى فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع
لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه الا فى مقام اظهار فضائل على ع وكانه اشار الى سر ذلك ابن ابى الحديد صنعة الكتاب عبد العزيز السرى الجلودى فى مدحه قال
شعر جمعت فى صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن فى بشر قط ولا
حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات فاقر بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك
فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبى والصنو وابن العم والاخ المستجاد والصهر لو راى مثلك النبى لاخاه والا فاخطأ الانتقاد بكم
باهل النبى ولم يلف لكم خامسا سواه يزاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه والنساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصى صفاته
النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مثبتات الخوارزمى موضوعات تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث
قال البزدوى الحنفى فى اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة فى المسلمين خصوصا فى القرون الاول الاولى
فلو وجب الرد بمطلق الطعن ابطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر فى كشف الاسرار شرح
اصول البزدوى واما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر او فلان متروك الحديث وذاهب الحديث ومجروح او ليس لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر فى المستوفى شرح البزدوى واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول
الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفته من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالى من هذا الناصب المطعون
الذى علم بركتب الاحاديث لاعتذار تكابر لهذا الناصب الذى يشهد عليه بالجهل والتعنيف والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات اياته
واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمى عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب
الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاع العبد فيما عدا حكمى بطاعة على كان مستحقا للنار بسبب الاخلال
هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس رض فى جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصنى فقال عليك بمودة
على بن ابى طالب والذى بعثنى بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب على بن ابى طالب وهو تع اعلم فان جاء بولايته قبل عمله
على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شئ ثم امر به الى النار والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم ان الشهادتين محركهما
غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبى من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشئ من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ع وقد اشار الخليفة
الناصر العباسى الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصى علامة مكتوبة كتبت
على جباههم اولاد الزنا من لم يوالى فى البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال ره فى جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا
وود كل نبى مرسل وولى وعاش ما عاش الاف مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل
وطار فى الجو لا ياوى الى احد وغاص فى البحر لا يخشى من البلل فليس فى الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين على ولا يخفى ان قوله محمد
لا ان عنده من يعتقد فرض طاعته وقال القاضى نظام الدين الاصفهانى من معاصرى هولاكو خان فى قصيدته المشهورة لله دركم يا آل ياسينا

يا نجم الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا بحبكم اعمال عبد ولا يرضى له دينا بل اخفف عنا الذنوب بكم بل اثقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم ير من فيح اللظى وعذاب القبر تسكينا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ص ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها وفجاجها انتهى ما في
كتاب بشائر المصطفى من الجهول انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي ص بالنسبة اليه في صغره فلا يصح بنقل الا ما
ذكره ولا رد عليه الا في قوله وخليفتي ان يريد به الخلافة بعده وان يريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم التصحيح سفيهم
بعد ما روى المص ذلك عن صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو رواه عن يزيد بن قعنب في رواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع على ما نقل صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رض عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل
عن البقر في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل الايمان
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روى عنه ع انه قال انا الكعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد رح شعر هو القبلة الوسطى ترى حولها وفد
لها حرم الله المهيمن والحل وابيته الكبرى ووجهته التي ايتمنى على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رح
نظم طوف خانة كعبه از ان شد بهر همه واجب كه بخانه دو وجود امد علي بن ابي طالب واما ما ذكره من التردد في قوله خليفتي فمردود
بان ارادة خلافته بعد النبي بلا فاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا الدليل ووجوده كالعنقا على ما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فنبطقها مطالب الاول الايمان وبواسطة
سيفه تمهدت قواعد وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي ص وهو اول الناس اسلاما وروى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي ص قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في مختصر كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضائل الذي عدها المص في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان خلفاء الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق سلام علي ع خلف نشا من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين ولخلافهم والمحاكمة بحكم خاوله من اراد ترويج حال ابي بكر وترويج شانه
ويدفع كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال يدل
على ذلك ما روي عن النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب لباب
الاربعين ان سبق سلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي ص في داره مختصا به فلا يقرب عرض هذه المهمة العظيمة على الاقارب الحضير
به ولذلك قال تع وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد ابن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البيلي رح في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع شعر ذاك الذي لولا
ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره وسنا فمن عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنام **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال على علي ع في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله ص

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله ص قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين ع فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي ص في ابلاغ العلم وودائع حقائق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
على كون علي ع من علماء الدين ولا نزاع فيه مراد به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الكامل عامر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فخلد سلطان
ولجماره القوى لاعضائه والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فهم ذا الحسن كياسته وان عليا بابها فعرفته
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخيرا من عيب الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث معنى للحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى مما لا يخل بالصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي ص من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه ع
الحافظ لعلوم النبي ص وحكمته ويثبت امر الله تع ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته وعن ابي الحمراء قال قال رسول الله ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي باسناده الى رسول الله ص من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ثم خالف في هذا النقل لانه ذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان هذا الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي ص لا يكون افضل من النبي ولما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم
الفضائل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضائل انتهى **واقول** ان المص ما خان في نقله بل
الناصب خان في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المص وفيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور ههنا بصيغة
الجمع اذ لا نظير في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانته
مخصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
الموضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا في تبديل الهيبة بالحلم
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول بان ظهور ان النبوة
ليست دخيلة في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عن علي ع باعتبارها كما قال الناصب سابقا في اية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي ص نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي ع انتهى ولو سلم فلا نم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي ص في قوله تع وانفسنا وانفسكم هو علي ع وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم تحصل لعلي ع
قلت ان اريد بالنبوة بعثه انسانا على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي ص حتى يحتاج الى استثناه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة له ع ايضا غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه ويؤيد
ما ذكرنا بل يدل على ذلك قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ووجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فاذا قسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابل
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من ولده ع افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا لا نقول بل الاظهرية عند العقل كافية في ذلك كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابراهيم وآله ع ولا ريب في ظهور حال الانبياء سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلائل على
تفضيل امير المؤمنين ع على من عدا نبينا من الانبياء كثيرة اولها الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

واذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين ع على نبي من الانبيا ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة
الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل ومناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين
على بعض الانبيا المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك
عن الائمة من ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان
المراتب الثابتة عند الله تع للانبيا السابقة وغيرهم من الاوليا كمولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية
نبينا ص العظمى مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاوليا من ائمتنا المقتبسين عن النبي ص بجهتي روحانيته
وجسمانيته افضل من الانبيا واكمل ذاتا ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل التام مقام المشاهد المعارجية والمطلع على
جميع مقامات الشهودية ولحوالة الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات
معارجه نطوق بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبيا لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي ص كان اخذهم عنه انما هو
باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا انما هو فيما تحته من العوالم مفصلا
واما الاوليا فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه منه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبيا في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانهما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه
مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبيا في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملئكة لتعريف الحوادث الكونية
وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك بالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فالانبيا بشاهدون منه
جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تع بالعظم في قوله تع وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا
اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واطلعوا في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية فحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب
التمام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب المحسي والدموي فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على
من سواهم من سائر الانبيا والاوليا كما تحقق له ص ذلك من غير فرق وفي الدعا الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر آل محمد وعلانيتهم وظاهرهم
وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد ص فانهم مقاماتهم الالهية وخصايصهم النبوية في مقامات عن نبوة الاحكام عن ...
المرام فاغتنم هذا حتى لا تكن غافلا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق
قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فان الفقها كلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان
اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الراي
هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له واما
النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر انا باحنيفة قرا على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك
فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا النقد بر الى الصادق ع وفقه الصادق
عنه لا اشك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن فهو كذب وبط
واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا ولا تدبروا هذه
العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو وهم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علما الصحابة فهذا حق لا شك
فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال اما هذه عبارته واما
اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرا على محمد بن الحسن فرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن
محمد الصادق ع وجعفر قرا على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الراي وقرا ربيعة على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن
عباس على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف
قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد اخاطه ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد
ذهب من هب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتاب الموسوم
بتهذيب الاسما بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المص وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهم من عبارة

الكتاب

الكتاب فظن انه وجد ثمرة الغراب فجاب بان مراد المص من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلمذ فيما اخذ عن الساني علم وتوقف
عليه اساس تحصيله منه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون المحض والتشريعات الخاصة التي احدثها ابو
حنيفه وبنى فيها على القياس والاستحسان المردود بن راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب هذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقا اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من ذلك توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان انه مولانا الصادق ع
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه انشاء الله تع واما ما ذكره الناصب من الرد بد فرد
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تضمنت من ذلك ما لا مزيد
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما تورد في ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك
الجملة وشرح لتلك الاصول ولو ذكر عن الائمة من اولاده ع من ذلك ما لا يحاط كثرة وما حب لو توقف عليه وطلبه من مظانه لصادف منه
الكثير العزيز الذي شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احيا العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة
الى الحق علي ع وقد ناظره الملحدة في مناقضات القرآن ولحجاه مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رحمه جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان تجاذبه اغترفنا من تيار بحر زاخر وشوبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقائل
اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المص من اثبات تلمذ الجمهور له ع بواسطة ووسايط واما ما عدا تلك الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تع واثبات الصفات الزائدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتها عن غيره ع في كونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدما المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتمي اليه كل فرقة ويتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى وبذلك
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المفضول كما لا يخفى ولعله اراد بتا الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمن وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم وتوكيهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى بالرضى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل واهل
تجنس من ذي بصيرة وقادة والمعية نفادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراي ثابت ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة زاهرة
واعلام باهرة وايات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى بعض يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القرآن ويسئل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تع لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه منزه عن ان يكون له مكان او امكان ويليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده ع عن خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس ع شعر هل مثل قول ان اذا قالوا تجاهره لولا علي هلكنا في فتاوينا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والحمد في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في صنفوان شبابا وقصر فهمه عن ادراك سؤال المراة المشتكية عن زوجها مع اعادتها له ذلك ثلث مرات تعريضا واضحا في مقصودها الى ان
كعب بن سور بذلك فتعقل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه
جهله الا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الحرب
لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفا في فن الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا عمهد احاجه كل الى كل وبا حوال اهل الفضايل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القرآن وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل مفضل
اي ذو كمال في العلم وغيره ويجيء ايضا لمعان اخر قال الله تع وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاخرة
وقال الله تع الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل انه مطلق اراد به
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل التي على وزن افعل يستعمل على قسمين احدهما للتفضيل بشيء يقع فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصه وثانيهما
المزية اصلا في نفس ما اشتركا فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه ونزيادة بمزية اخرى لم يحصل له انقص كمن يدعي الشجاعة بالسماء والقسم

المجاليات مع تحليته ق
في باب حاء المهملة

الحلبة بالفتح الدفعة من
الخيل في الرهان وقيل
يجتمع لسباق لكل
اوب للنصرة ق

الثاني للتفضيل شيء لم يقع منه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا لانهما مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما تبت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وغيرها الى غير ذلك بين علي وبين ابي بكر لم يجز لاحد ان يقول علي افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ان من فضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليهما اذ ليس فيهما من الفضل والسدد الشاعر حيث يقول شعر متى اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف يزري بحده متى قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله بهذا المعنى اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند نسبته مذهب التفضيل اليه لقوله والله ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو ومعناه زيد فضله على فضله ويستعمل مضافا كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وروي الجمهور عن النبي انه قال لابنته فاطمة زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي الزيادة على غيره وان كان مشاركا للانبياء والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة واداء العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال الحمد على وزن افعل يدل على فضله على الانبياء لاجل الف التفضيل ثم نقل عن سيبويه فيجب ان يكون الالف في صفات علي دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي واما الاشاعرة فانهم تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك في توغل امير المؤمنين في العلم والفضائل والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوايف اهل الكلام اليه فان اراد ان اصول كلامهم ماخوذ منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى واقول فيه اولا ان علم امير المؤمنين وفضائله لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتائيد من الله تعالى ورسوله ولهذا فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود بعدم حاصر اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال المبدء والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور خلافهما في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد الخروج على علي ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ماخوذا عنه كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى فيقول شقي قوي مثل هذا الناصب الجاهل الغوي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم من عبادة العجل وحيلة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من امة نبينا منتسبوا اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من انتسابهم اليه ودخولهم في ملته ومقتبسهم من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود انهم هو الحق منها في نفس الامر هو الموافق لما عليه النبي واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنيته واعوجاج فهمه المارق عن نهج المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان ينشد على دهره المنتسب البقري المستقر في اسفل دركات السقر شعر على نحت القوافي من معادنها فما علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل يوم بدر بنادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابرهيم الذي قال الله تعالى عنه فتى يقال له ابرهيم واما انه اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه فهذا ما ادعى في صدر الكتاب ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعي وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يرعى كل حشيش انتهى واقول اولا ان ما شنع المصنف عليهم في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة المعروفة بالنفعل المقصود منه التكلف في الاسرار والمراد بهم صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك الشارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب لبو نوي والعفيف التلمساني فهؤلاء جهال ضلال الخارجون عن طريقة الاسلام فضلا من كلمة العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقايق الالهية المخصوصة لعلي دون غيره من الاولياء من الازل الى الابد كالنبوة بالنبي وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في نصانيفهما وقال السيد المتاله حيدر بن علي الحسيني العبيدي الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين واولاده المعصومين الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم وهو لبس من يد جبرئيل باذن الله تعالى وامره وكان من خيش الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ومنهم الى علي ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم على الترتيب ليس بصحيح ولا معقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي بالاصالة لقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث على الترتيب المذكور الى محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك ينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن او غيرهما التي لها دخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس التقوى المشهور في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين لانه ايضا معنوية ولكن اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي والامام فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الجافي كالفلاح لا يعرف شيئا من السر والاصطلاح ولا يفرق بين الانشاء والاصلاح فهو كالكلب الكلب على اولاد بني عبد المطلب كانه لم يسمع نوهم نحن بنو عبد المطلب ما عابنا الا وقد خرب وما عاوانا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب واختص الفرار واضطرب فباع نيفه اصفهان بالغرب واغرب الى نجا ابلهرب وهناك ينجم الشوم قد عرب شعر جزى الله ذاك الوحش فيما قد اشتغل جزاء كلاب العاويات وقد فعل قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى واقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد استوائهم مع علي في لهجوة الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء لذلك كما تعارف في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء واخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا احيانا وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه انما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شان غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء ان يهتدوا لاستنباطها والعلم بحقايقها كما اشار اليه المصنف بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير اقرار منه على الحق له وافلاح جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادة الحق له والتنبيه على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن من احد من اصحاب النبي يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السماوات فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي علمني رسول الله الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر من ان يحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي والامر بشق الولد نصفين حتى رجعت المدعية الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة من علي وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما وحكمه في الحد عانة قضية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهو حق لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قوله سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بمائه ويريد القاء الدر على الساحل وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن في عمر وجوابه في محله انتهى اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي بحل المسائل التي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل التي يحل لا دخل عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض من جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على ما

سبيل كونه في المطاعن ونحن ايضا نعمل نحو جوابه بمثله فتنظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة
مواطن فمنها انه قال في خطبة سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فتنة تضل مائة وتهدي مائة الا نبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سألت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سألت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن آية ذلك ما نبأت به عن لعنك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن
مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله
بن زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين
اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جماز قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واوما بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلاء في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين ع ايضا واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز
وسألوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف قدمتم على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان
امير المؤمنين ع اخبر بك وقال انه يرد الترك على الآخر من بني العباس يقدمهم ملك ياتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تع والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تع ان يقال انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله ص في الحجر وفينا نبي يعلم ما في غد انكر
على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تع جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله تع اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامع وهو ايضا من تعليم الله تع فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تع كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب يرجع الى المناقشة اللفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بالواسطة
عن ذلك الى ان المراد الاعلام به بذلك بتعليم الله تع والطاهر وبالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعداد
ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تع او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن
في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط بالجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تع وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تع اذ كل ما علم من عداه تع فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا التفسير
هل كان علي ع او من كان راس ماله السؤال والحمية مخدرة الحجال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه ع
كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع
امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء او وجود درع السمك في الماء مقدام اذا الابطال يحجم كرار اذا الملاحم يهجم وهذا مما سلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في اختصاص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لافضليته ع على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفاق وان لم يسلموا فقد
عاندوا وفضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ص ما يشد
برباب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق
الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

لانه قد شوهدت رأسه ولحيته قريبا صغيفهما بحيث لا تحصل شبهة لصاحبهما او لغيره من المعاندين بالزيادة والنقصان عمر حمد ١٢١

الاخير

قصة هذه المكاتبة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي ره

هذا مناف لما قد ذكروا في كتب احاديثهم نقلا عن النبي ص من دوام دولة بني عباس وعدم انقراضهم واستقرارهم الى زمن نزول عيسى من السماء والحمد لله الذي فضحهم بافناء بني عباس اجمعين ١٢

وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يتاهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تع عالم الغيب صح

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ص ازهد من علي بن ابي طالب ع وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله ص يقول يا علي
ان الله تبارك وتع زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب الى الله منها زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده ع مما رواه الجمهور واصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين ع حاشاهم عن ذلك انما ينكر فضائل الشمس الخفافيش انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المص
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في انه ع كان اسخى الناس وجاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاد بقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين ع اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الرمال والجود
من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى واقول الظ ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمن وامثالهم بمراتب
لا تحصى فان ضمن الناصب اعترافه بهذا كما يقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله ص قد استسعد به وطلب تامينه على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا ع على انس بن مالك لما استشهده على قول النبي ص من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك واما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي ص استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي ص استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي ص لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين ع استشهد
من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظ ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ص ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي ص خصوصا في مثل
مخصوص لا يأبى عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم ع في اجابة الله تع لدعائه ص لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اثبتنا عليه سابقا بما
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريش واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال ولا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي ص على علي ع في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد اخلاق
امير المؤمنين ع ان يدعوا على صاحب رسول الله ص وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق ذي القربى
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقة عهد متابعة النبي ص واحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وباله في الاخرة قال المص رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية وينظمها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يوخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تع بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفة ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة علي ع قال الكاظم ع في قوله
تع تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة ان عندنا لشغلا فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم

على الصلوة
انما نقاتلهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عبادة امير المؤمنين لا يبارى العابدون ولا يدانيه الزاهدون الملائكة عاجزون عن تحمل اعبائها واهل القدس معترفون
من بجاحة صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدليل على هذا
مذكور في محاله انتهى واقول كلام المصنف صريح في ان مراده ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله قال ما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان تلك العبادة بعيد صدوره
منه على ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لم يكن لهم قدس سره ان
يدعي لعلي عبادته تعالى وان كان المراد العبادة اللايقة بشان صنفه من الاولياء فتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد
انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد ... الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلاثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل قائلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال له النبي لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقد قتل امير المؤمنين عمرو بن عبد
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليماني فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحويرث بن نفيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ومن ثبت معه وكان علي يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث يمسك سرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابلى علي بجميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال
لا يبلغها الا انت او رجل منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جرابه لئلا يؤدمه
الحسنان عليهما السلم وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان تحصى انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

عشرة

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا اكفاءنا
من قريش فقال رسول الله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلفا الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين
فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة في ذلك اليوم حسنا بلاء وكان طلحة بن عبد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم
وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبته الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر
ان عتبة ومعتبا ابني ابي لهب وقفوا عند النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله كلبا عليه
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد الا انه لم يكن ابو بكر موثوقا به في اداء سورة
براءة وهذا الامر نصيبه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمن عن الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم حسنا بلاء كطلحة
اه ففيه ان الكلام في تفضيل علي في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق في شأن
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال لكان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك وبالجملة
بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كتحرك المذبوح حركة قليلة نصد عنهم رئاء وجهلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو اقوم قيلا ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر اصابة ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعد في ذلك ابن ابي
الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمراء وقال في ذلك بعض الفضلاء ابو بكر عانهم وعلى اعانهم وقد اتى بتعقيب ذلك الشارح الجديد
للتجريد ايضا فقال وقد ساق النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجب كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس من الاختيار يا بما يمكن ان يتنزه عنه صاحبه بالاختيار سوا
كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وبالجملة
الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من اراذل طوايف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كان خياطا وكان ابوه صياد القماري والذباب بعد ما صار
اعمى ولم يكن يقدر وليه ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي الاضياف الى مائدته
ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا اه فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا للمصنف حيث قال في هذا الكتاب
في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطايف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وفقئت عينه يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من تحقيق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وانه في عدم الثبوت وهن من نسج العنكبوت واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة الله هو وبلعم صاحب موسى قد زل قدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي لاغراض دنيته سبق لها البيان والتبيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين في شرف النسب كما قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو من اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين صدق علي في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

والاطيبا علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيد اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيدا لوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحلم البطحا والنجدة والجو فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواريون حواريهم وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلعم اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي نبانى اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي ع اني سمعت رسول الله يقول كل سبب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي ع فلو اوردنا الا بانة الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا في ذلك الطوامير لطول العرق صحيح والمنشا كريم والشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب والخلافة وفق اعراقه وحكايته تشهد لقد بعد هذا قول عدو انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لا عرفت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لا سيما الامر في كونه فضائلهم ولعبر هذا المحبة امر مشتبها بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك لذكر على وفور محبته اياه وهو كذلك الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقول وكذا ذكر في غير هذا من رسايله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا يصح على راي الروافض فان الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير عندهم محب علي من كان مبغض الصحابة ولهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقايده الدالة على ان صدر تلك المدايح عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المؤمنين ومخالفة لاجماع المسلمين انه ظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي هو عمه العباس دون علي ع وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يصف علياً عند خواص اصحابه ومحاربيه ويامر بسبه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم ع شرك مع الله وصار المخالفة الامر بها عدوا لله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان ما استند اليه الملذكور على المحبة ويفهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمن عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي ونقد بهم وفضل علي ع وتقدمه في رسايله فان كان هذا منه هيبة فذلك لان الله انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق ليكون حجة عليه في الدنيا والاخرة ونطق علياً لو اعتقد غيره لكان خصمه في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قايل فلينظر قايل ما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي ع الا بذكر مثالب الغير فان اراد الغير مطلقا فكذب ظاهر وان اراد الغير المباين المعاند له ع فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمن فقال اما الان فانت اعور فاما ان تعمي واما ان تبصر ولعمري ما دل من توالى ضدك ولا الحبيب من صديق غاضبك ولا الكريم مكرم من هضمك ولا عظيم معظم من ظلمك ولا الطايع لله مبيل مفضل ظالمك ولا اهتديك لك مضلك عن والباطل انهما فاضح والمنا واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة ع سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زفت النبي فاطمة ع كانت قدامها جبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يروي الجمهور هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فان اخذ الله منهم بطا قطعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضايل فاطمة ع معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضايلها ويظلمونها فكلام باطل قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الرواة ومن لم يضابها فكلامه هذا غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى واقول ليس مقصود المصنف ما روي في هذا الفضل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة بل المراد ما روي سابقا ولاحقا من الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف مشتمل على كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة ع من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من الصحابة سيما الذين لهم اختصاص بمجالس النبي ص فاتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم هيهنا ان المصنف قدس سره نقله يكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة ع يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطا الحسنان اشرف الناس بعده روى اخطب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله حامل الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه وقال ابو هريرة رايت النبي يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله

ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على كتفيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر قال دخلت على النبي وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروى صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية السؤل الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى اذ هبط جبرئيل فقال يا محمد ان الله تعالى يقرء عليك السلم وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ان ابرهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت انا واوثر حزني على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابرهيم وفي صحيح مسلم في قوله فما بكت عليهم السما والارض قال لما قتل الحسين بكت السماء وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من دمعت عيناه لقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما ايام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين ع اعبد اهل زمانه وازهدهم بعد ما شاء والمحامل للتنبيه اسعد وولده الباقر عليه السلم رسول الله قال لجابر انك تدرك ولدي محمد الباقر ع انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرءه مني السلم والصادق ع اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا اسموه الصادق ع وكان الكاظم ع ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا ع والجواد والهادي والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثني عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والموالف وافروا لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يستوي هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء الى من يأتي المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضايل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل محمد وسلم امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر لسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم ونعم ما قلت فيهم منظوما

سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا

سلام من المسك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا سلام على الاورعي الحسين شهيد برى جسمه كربلا

سلام على سيد العابدين علي بن الحسين المجتبى سلام على الباقر المهتدى سلام على الصادق المقتدى

سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا امام التقى سلام على الثامن المؤتمن علي الرضا سيد الاصفيا

سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي علي المكرم هادي الورى

سلام على السيد العسكري امام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغرم نور الهدى

سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه المنتضى ترى يملا الارض من عدله كما ملات جور اهل الهوى

سلام عليه واباءه وانصاره ما تدوم السما

واقول ونعم ما قال فيهم من حيث اشتماله على اسمائهم والا ففيه رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدح الذي صدر عنه اخفا نصبه عن اقرانه لكن ذلك من جنا خاله وقلنا لشا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين ومن احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول الله من احب ان يتمسك بقبضة الياقوت التي خلقها الله تعالى ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لما خلق الله النار وقال حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب آل محمد امن من الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وايات القران دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي واله ع اجر رسالة رسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تعالى لما يغذوكم به من نعمه ولما هو اهله واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن وحيدة القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي ع لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي ع يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي الى علي وحسن وحسين وفاطمة فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة من احبك فقد احبني ومن احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة اهل بيت النبي سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا نزاع فيه والاخبار والاثار والدلايل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضايل لا يتعرض

لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب لا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه
قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا يعتد ابو الله ولجبا انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة اه فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب اثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المصنف
عن النبي بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما راى ان صاحب كشف الغمة قد سدد
اركانه بدفع ما يتوهمه امثال الناصب من القدح منه ولقد اجاد في ذلك حيث قال اقول لما وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويسرع
في الخلاف والنصب ذرعه فبرد عليه منه ما يضيق عنه ذرعه فيجره لحفض منا عند ما يعتبه رفعه ويسارع الى القدح راويه ومعتقده وينكر
على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصيب من طبعه لمزيد ميل واتى من جهة تصوره السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي فرع محبة النبي و
تصديقه في جميع ما جاء به النبي وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلوته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا الرمح شاهرا الحسام
وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيعه غيره من العلماء ولكنه قال العشق نوع
واجبها وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر بين وكان اخطب الخطباء
في ديارهم ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارا للحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضول الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يروا الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكر من انه لا يرتضيه العلماء فمع ما فيه من ظهور عدم الارتضاء انما هو لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث لذكره واحد من اهل السنة ووافق في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا المتاخرين
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور نعموا مخالفته
لما ذهبوا اليه الامامة من الفروع او اشتبه عليه اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا ثم ذكر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في اختصاص الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخله الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله قال
قال رسول الله اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها اهل السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها ثم يتركونها
هل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى مخالفة الشريعة في قضايا كثيرة ولنذكر ههنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح منه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي مما لم يكن سببا الى الطعن في افاضل الصحابة نسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا
تحصى ولا ينكره الا منكر نور الشمس لعمه واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها اهل السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها ثم
يتركونها هل يجوز تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلته الذي
انزله الله ولا ينقصون احدا ممن صح عنه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة ليتيسر لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الرواية وخيانة اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احدهما يتعلق بشيء ويترك البعض

الاخر

الاخر مما يتعلق بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن
ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر اترى ائمة
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر ترى ائمة اهل السنة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية
اتراهم يا اعمى القلب انهم يفترون مثلك ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع والبطلان لا
كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم التجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم لم يرووا ممن نقلوا عنه
رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن ههنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدا بابي بكر الصديق ونحن نقول له انك لا تروي شيئا
يعتد به الا من صحاحنا وها نحن قبل شروعه في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوع يهودي كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها ودسها عند الامام جعفر الصادق فلما توفي حسب الناس
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لابد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق اظهارا للحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله وتيم هو جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حاكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله يصادقه ويحبه ويجالسه في دكانه وهو كان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله بماله واسبابه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر دعوى نبوته في اول الامر على الناس
فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاخرج في اليوم الذي اسلم الى بعض اشراف قبائل قريش مما كانوا يصادقونه في مكة وهم عثمان بن عفان من بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن العوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله على امر الا باشارته ورايه وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروي في الصحاح ان رسول الله قال ان امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ما لاحد عندنا يد الا
قد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية قريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله بما هو مشهور معلوم لا يحتاج الى بيان وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن رباح وفك غيره من الصحابة
وابتلي بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف الضرورة والذي ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا يا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر الخلفاء
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطال واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله اتاني جبرئيل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله استخلفه في مرضه
اماما للناس ليكون تلويحا الى الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى

فهو المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارايت ان جئت ولم اجد
كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي عم والاجماع
فضل زايد ودليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل السويدي لمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن وكنت حين بلغت باب المطاعن اردت ان اطوي
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها تؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد للدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذا ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن رايت لو اني اترك هذا الباب لم اجاوب فظن الناس ان
ما اورده من الاباطيل كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدح على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **اقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر مرارا ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو
بين يدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنتين الاخريين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصب وقد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد بن الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سير النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خاطب النبي ص به عليا انه قال له النبي وانت على الحوض خليفتي وممن ساعد ايضا على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله صلعم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
ابن ابي طالب على ان امام هذا السني وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي ع في شعره المشهور **رباعية** رب هب لي من المعيشة سؤلي وعف
عني بحق الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحته **رباعية** نور خرد طلب ساقي كوثر
ورساغر وحكاين ثم وحكم در كش لا نظما اصلا ابدا شاديها در زهيد ابن محي تولى در كش وقال المولوي المعنوي قدس سره در يكي
خويش چند كزين منديش كه ان سرتاچه دارد عمر نيز ريد وعمر رفتي درين بس بكر خلا چه دارد **واما ثانيا** فلان ما ارتكبه متا
اهل السنة من اشتراط الشرايط انما كان بعد فشو الهوى واشتداد الوبا بسدهم بمتقدميهم مثالب الثلثة في الكتب والاوراق ونشرها على
الافاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب او راق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام والا
بذودهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنفع طافية النفم فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سؤا ويزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اصل مطليهم والتلثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضايل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضايل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فايدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم فيما بعد
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دايرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر او مستولي شده يا بر تسبيه در عقايد كه اورا با آباء نسبت داده
ثلثة سم صحابه را نا بايست كوبد وحكم در نكيري كه از اهل سنت خود را داند بكتابي نيست چه ايشان در دين ودر نكد هيچ اهل سنت كالمتلازمين اند
سني كه ايشان را دشمن دارد دين را دشمن ميدارد والا چه كرا دارد انتهى **واما ثالثا** فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما رووه في
فضايل علي ع وبين ما رووه في فضايل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضايل علي ع مما اتفق عليه الفريقان وما روي
فضايل الثلثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضايلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقع تعارض احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله وبهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يسكتون عما روي في فضايل الخلفا ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
غير معتبره متفقا عليه بين الفريقين وايضا لما عارض ما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان
ذكر تلك المناقب لغوا عبثا ووجب السكوت عنها كما لا يخفى **واما رابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل ايها الشقي الغبي
الرجس المارد الغوي قد نقلتم في شان خلفاءكم الذين نقلتموهم على اهل البيت من مثالب لا يحصى ومطاعن لا يستقصى كما سيجي بعض منها في كلام
المصنف فان استبعدتم من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا **واما خامسا** فلان ما اجاب به بقوله لم
اي اهل السنة لم يرووا ممن يقلدونه رذيلة اصلا اه مدفوع بان المؤعد مرتب سيظهر المناظر في باب المطاعن ان ابنا مفتر كذاب وانما مصيبه وله
من الصدر نصب قد نافض الناصب بنفسه بعيد ذلك بسطر ولحد حيث قال ان المص لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ولنعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له

دمارثنا

وامّا سادساً فلان قوله ونحن نقول له انت لا تروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ليس فيه اعتراض على المص قدس سره لظهور انه انما يروي تلك الاحاديث من
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح ما اعتقده الى التثبت بتلك الاحاديث **واما سابعا** فلان ما ذكره من ان صحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كانه يريد تخريب بناء الاسلام اه فانما اخترعه الناصب عن غلو لاهل نحلته وما ذكره الشيعة من ان اكثر ما دوّن في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زمان الشجرة الملعونة الاموية الفاصدين لمحو آثار النبوة واهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الاسلام ولعنوا وسبوا عليا عم على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذريته خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها لحصول الالزام لا لاعتقاد اتصافها بالصحة والاحكام **واما ثامنا** فلان ما ذكره من وضع اليهود
كتابا ودفعه عند الامام الصادق ع اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم ع فان حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم في شيء
من الاقوال والاعمال غير جايز اصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يستحق مثل ذلك لا اهل السنة الذين يتشرعون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن آنيتهم ويلحسون من فضلاتهم واسارهم على ان ذلك انما يفيد في مقصوده لو كان اقتباس دين الامامية
منحصرا في كونه من الصادق ع وكل عاقل سمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت ع يعلم انه ليس كذلك فعلى تقدير اشتباه حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق
كيف يمكن الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم ع وقد روى صاحب جامع الاصول في حديث من تجديد مذهب الامامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحده الا الشقي المعاند انه لا يكون تجديده مذهب الامام المعصوم بكونه حقا النتيجة
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه القصة الانتقام عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغرب في شان شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام ويضيع عقايد المسلمين في شان النبي جاء بين المسلمين واظهر الاسلام
فابدع ما مر من المسايل والاحكام الذي تشنع عليها عقلاء الانام **واما تاسعا** فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشيوخهم على صحة ما في
صحاحهم ممن قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وخيانة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يصح ان يسمى كتابه صحيحا واما ما نقله من علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان ما في
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف مبتدع عمرى من احكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وايضا
سنبيّن ان نكاح اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث بالطلاق ابدا **واما تاسعا** فلان ما ذكره من انتساب ابي بكر برسول الله في الاب الثامن
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عما اشتهر من كونهم ارذل طوايف قريش لما علم ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولاد بعضهم انبياء وملوكا **واما عاشرا** فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافهم مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان
قال لعلي ع ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا دافع لما رفعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة ع في بعض كلماتها انه من اعجاز قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب **واما الحادي عشر** فلان ما ذكره من انه
كان قاضيا حكيما بينهم مما تقوله الناصب وان المشهور المذكور على لسان الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلما للصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا **واما الثاني عشر** فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه فذكر به
البكري المصري الشافعي في سيره حيث قال قيل انه لما بلغ النبي سنه ثلث عشرة من العمر خرج مع عمه ابي طالب الى الشام فاقبل سبعة من الروم
فقتله ع فاستقبلهم بحيرا ونبههم بانه رسول من الله تعالى فبايعوه واقام معه ورده ابو طالب بعث معه ابو بكر بلالا اه وهما الاولان تابعوه على
اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من عبدك الاملاك بلال لا لا انه بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب دعواهم الانفاق لاجل تكل
مد كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا بكاد يفقر اهله وعلى معيشته حتى الكسب
اكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابنه في الفقر و
الاختلال وايضا قد روى ان بنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلعم على راسها وهي من مكة على قدر فرسخ كما اخرجه البخاري
ايضا فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكرها عن ابي بكر للمسلمين اذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بكفاية
حال ابيه وبنيه وليس فليس الا ان يقال انه ايسر بعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وايضا هنا ما ذكره يدل ان ابا
بكر بذلهم او ذهبهن بتقديمه بين نجوى النبي كما مر سابقا **واما الثالث عشر** فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول الله بماله واسبابه الخ
فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب ما افضحهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال ابن
مال له عباس اغناك بان جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت باذن الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسيرهم لهذه الآية ان ابا بكر اغناه وايضا يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل محال ان لا يعرف موطنه وحتى نقصه ولسنا نعرف

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة فيقال لهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بذلك المال العظيم فهذا بحتهم اذ كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولا امر به ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
ذلك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابى طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشى ملك الحبشة
فكانوا لها الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رض وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك انه ضم
على بن ابى طالب الى نفسه ليخففها بذلك عن ابى طالب في المؤنة وما وجدنا في شئ من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار له في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله ص عن قريب من غنائم الكفار وبلادهم ما كان به اغنى
العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب به ذلك الخبر وهو ان النبي لم يركب ناقته حتى قوم ثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رووا عن النبي ص انما كان لما ذكرناه سابقا من [illegible]
ابا ما قبل ذلك باثبات حقية النبي ووعده ما حسا النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكروه من ان ابا بكر اخذ بعد
الناس الى رسول الله اه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابى بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق
نية واخلاص طوية بل كان لطمعه في جاه النبي لما سمع من الاخبار والرهابين من استيلائه ص على اقطار الارض وملوك الايام وان فرض انه
صدر عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي ص من غصب الخلافة وغيره من اثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في سالف الايام
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل واى كان في تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان المحصى الماخوذ في قوله ان رسول الله لا يقدم على امر الا بمشاورته لم يجاز ان يكون ذلك لتالف قلبه وتطييب خاطره لا للحاجة الى
رايه كما سيعترف به الناصب في دفع ما سيجئ من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني اه فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى المشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره
في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا يستلزم الاعظام والاستعلاء براى احد والعمل به لذلك لهذا ورد مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي
الاية التي امر الله تع بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تع فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه وتلطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تع لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على انفضاضهم
وانه لو كان كما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تع فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرض به الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجناة بالتي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر ينبئ بالنقص منهم وضعف دينهم وانهم من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا شاوروك دليل على ان اعتماده ع في مقام المشورة على ما ظهر له
بالوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الراى وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا ومدبرا
للرسول ع في الوقايع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء الا تطيبا وان عمل فقد ثبت المط واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برايهم
واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج سر من الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق راى بعضهم بعضا فيجوز ان يكون راى بعض
الصحابة مؤديا الى ما علمه النبي ص بالوحي وراى اخرين مخالفا فيظهر لهم النبي ص اختيار الراى الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القرار
في مقام المشورة على ما ادى اليه راى البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الاخر وهذا لو قاله احد لاستهزئ به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الناصح
من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تع اعلم نبيه ص ان في امته من يبتغى له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره وينافقه في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تع ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تع يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

قال الناصب

تبارك وتع بعد ان نبانا عنهم في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امر بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم
فان الناصح يبدو نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم ع لذلك ولان الله تع جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم
الا ترى انهم لما اشاروا ببدر عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم كشف الله تع ذلك وذمهم عليه وابان عن ادغالهم فقال
جل اسمه ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رايهم وابان لرسوله ع حالهم فعلم ان المشورة لهم لم تكن للفقر الى ارائهم وانما كانت لما ذكرناه
هذا واما ما روى عن النبي ص من انه قال بزعمهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب لما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة
حيث قال ولا اظن عند ذوى الفهم اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز رواية هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة ابن الخطاب
الذى يقول لولا على لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان بزعمهم يهلك بالعذاب دونه ومع هذا فمن قولهم المنكوس ان ابا بكر افضل من
عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذى كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابى بكر وجميع الخلق فلما كان ولياه هما مخالفين لما في تفضيل ابى بكر عليه كما نراهم قد صرحوا بتكذيب علمائهم المتحرصين لهم هذا الخبر
وقد بان كله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وقال الله الا بعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا اه مع انه
ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من دلالة كلمة لو على انه لم يقع فكيف يقابل بما روى اتفاقا من اتخاذه ص عليا اخا والاخوة افضل من الخلة واما التاسع
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابى بكر فليس بمتفق عليه بل قد روى من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذب بعض رواته ومع هذا فحديث
خوخة لا يوازى فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قام ابو بكر بتنبيه
اذية قريش والذب عن رسول الله وانه ابلى بلاء حسنا كلها كلمات وهمية لا حقيقة لها الا انه يريد بالعبا اذية قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما مر من انهم صفعوه مرة ونتفوا لحيته اخرى والا فلم يكن له قدرة على ايفاء اذية قريش حتى يدفعه عنهم كما
صدر الناصب هيهنا وكذا ذب عن رسول الله بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان اولا لهذا الرجل لكن بصريح لا يخفى على من تتبع الاثار اللهم
الا ان يريد بالذب عنه ع النظر من بعيد الى رسول الله عند ابتلاء القوم له والتماس الكف عن ايذائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابلى بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من ينظر ابتلاء النبي وسكت ويدعى الحزن على ذلك واما الحادى والعشرون
فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشترى المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابى رباح وقد يخبره من الصحابة اه فكلها ايضا فرية بلا مرية كما يدل عليه كلام
صاحب الاستغاثة في ترجمة بلال الحبشى حيث روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
وبلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابى طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سايرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به الحبل في عنقه الخ فاذا هذه
الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا لانه لو كان المعذبين له بل يدل على انه قد تبرأه قبيلة لما وقع الاسلام في عذابهم ولم يكن ينقذه ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن يرى الصحابة المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا وصهيبا او فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم جميعا
عن عذابهم باتيانهم بما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما اوضحنا
سابقا واما الثانى والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابى بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلته لانه ص لما لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان
يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبى في بعض قصائده وتستصحب الانسان الا يلائمه وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبرى الشافعى في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله ص فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق ورسول الله ص في الطريق سمع جرس ابى بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله
في المشى فقطع شراك نعله ففلق ابهامه حجر فكثر دمها واسرع المشى فخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله
يسيل دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجناية ابى بكر عليه ولو
كان قد توصل في ذلك باشارة يعرفها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشى ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تع عن نبيه ص فيما
واصدع بما تؤمر وما ضمن رسول الله لمن اجابه وصدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال لما قدم مكة معتمرا اناس من قريش يقتفون اصحاب
رسول الله فقال لحسان [illegible] فامر رسول الله ص عليا فنام على فراشه وخشى من ابن ابى قحافة ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار
والحاصل انه لعله الا يوجب فضلا لابى بكر بل هى شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي ص اخذه معه للانس به من بعض الظن فان الله
تع انسه بالملائكة ووحيه وتصحيح اعتقاده انه ينجز له جميع ما وعده وانما اخذه لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه احتياطا
في تمام سره وكيف يتوهم حصول منقبة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وفشله لانه لما دخل في ذلك الحجر الحزين والمكان المصون بحث

باص الله تعم على نبيه ص مع ما ظهر له من الايات من تعشيش الطاير ونسج العنكبوت على باب لهم تبق بالسلامة ولا صدق بالاية واظهر الحزن المخافة حتى
غلبه بكاءه وزايد قلقه وانزعاجه وبلى النبي ص في تلك الحال الى مفاساته ودفع الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهى النبي ص لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله مثل الحال في الاختفاء فهو انما نهى عن
استدامة ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه ص وصدق فيما اخبره من نجاته لم تحزن حيث يجب ان تكون آمنة ولا انزعج قلبه في الموضع
الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة والله در هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه ص في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعم ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي ص في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه ص بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من اسد ما بهما حرمه الله تعم من السكينة ما فضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة في قوله تعم ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من
الاخبار عن عدد وقد يكون ثانيا الغير من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولان فيه اثبات حال الرسول ص باعتبار دخوله الغار ثانيا ودخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك صفة لابي بكر والنداء به على رؤوس المنابر موقعا في اوهام العوام انه ثاني اثنين للنبي ص في الفضل والشرف
ايضا كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي ص في دخول الغار وان المراد بثانويته النبي
تاخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الا بتبعيته ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي ثاني
اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد عملنا في تفسير هذه الاية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعم اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عدة ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم التي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعم ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية فهذا
بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شأن نزول تلك الايات وتلك الروايات ليست متفقا عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا ذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان شهرها ما زعموا نزولها في شأن ابي بكر قوله تعم في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شأن ابي ذر رض وبعضهم انها
نزلت في حق ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال
اختلافهم في شأن نزول الاية واما دلالة الاية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع اشد الاوهام بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمناها من الدقائق ما يوجب غفرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلد احز ظاهر لانا لا نذكر في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
العشر لك قد جمعها مجلدا مع دخول اكثرها في احد الجامعين في الاخر فمن اين يتاتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدا مع انه لا يعثر
الا بعد الا على شيء من المطالب الاتيان في الكتابين كما ستعرفه مراده فان اراد عشر مجلد من الموضوعات وهو مفتر في افتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم ينقل احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله ص غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر مسلم لكنهم
يقولون كما قاله ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب يوم تستر وفر من ذلك وبهذا ظهر ان ما ذكره بعيد ذلك من انكار فراره في غزوة فرية من غير تدبر كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من ان النبي بعث
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله ص فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى اخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اصحابه فان اراد به اجماع النواصب فقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فما ذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم بمفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري
عن محمد بن الحنفية رض فان المعلوم من طريقة اهل البيت ع خلافه لا على ما رواه سيجيء واما الثامن والعشرون فلان وصفه ههنا للمصنف ابن المطهر الحلي
البوال على عقبيه يخالف ما وصفه به سابقا بالتنبيه قاصدا للطعن على فصاحته فقاتله الله من كذوب لا حافظة له ومن حصر البول في غير البيت
يتمنى من بوله لعباء البيت ابقاء ما وجه سلامة المطعونين بكتب كتبه واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شأن تفضيل ابي بكر وعمر

فمع كونه مردودا بتهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بتفضيل اشياء وتقديمهم عليهم اشياء وتقديمهم اشياء على ذلك قول هو مقدوح وتوثيقه
ونقديمهم متفق عليه متواتر وذلك احاد ان قبل يمكن ان يكون تقديمهم عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش قلت لما كانت الامر هي الحكومة
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد لم يكون حكمه على نهج الحق امر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم تولية الاما
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
اماما على الكل واما الثلثون فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله ص جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس تلويحا الى خلافته مما رواه الحسن البصري
عن عايشة وقد ثبت انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عايشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع وكونها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي ص امر بذلك وانما امر به عايشة فقالت للمؤذن مرها ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي ص امرها بذلك ولما تفطن النبي ص بذلك خرج متكئا على
علي ع وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح
علي ع تعريضا بابي بكر شعر ولا كان معزولا غداة براءة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي ص على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال لدلالة على خلافته كما لوح به الناصب تدليسا فساهد الدلالة
سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى يعزل عن الامامة الكبرى بل لانها يجوز خلف فريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح غير قريش على قول اهل السنة بل
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر واما الحادي والثلثون فلان ما ذكره ثانيا رواية عن عايشة انه قال لها ادعي لي ابا بكر اباك ففيه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع وكونها عند الشيعة متهمة بها بجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عايشة ولسعت في دعواها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ص ويابى الله والمؤمنون مقولا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل يابى الله والمؤمنون الا ابا بكر وح يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وبالقائل عمر موافقة و
مشاورة في اخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم واما الثاني والثلثون فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شأن خلافة ابي
بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شأن خلافة علي ع مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شأن
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلافها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل
زائد فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعد ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت باختيار عمر
فتذكر واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلاثة مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا عماد له
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا الدين وان وقع كسر في الاسلام وتبدل
بان مثله قد جرى في دين موسى ع من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الجاهل وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيقة
دينه فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي ص واخذ الخلافة من اهل بيته الطاهر الكرام ولنعم ما قيل منبت نفصي نزد از كمال ابد لكم
از فضولي نا تقي بر مسند حيدر نشست بر كمال سليماني نباشد منقصت چند روزي ديو اگر بر جاي انگشتر نشست ولقد ظهر بحمد الله تعم مما قررنا
لو ترك الناصب مايه ماجواب جميع الابواب لكان اقرب الى ستر عواره وذوي الاذناب وسلامته من الاذناب فانه ما ادعى بذلك الاجو حا وما اذا فهم من
اقداح ما الملام الا مدحا قال المص رفع الله درجته المطلب الاول في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله ص
وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله ص لم يستخلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصيته وانه استخلف امير المؤمنين اماما ع
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصيته ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل ببيعة عمر بن الخطاب برضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف
فان رسول الله ص لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي ص احدا وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعلية بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا بد في
الطلاق الخليفة المضاف الى شخص باستخلافه انما فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا بالمذكور ثم انه لا شك ان عليا خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص ولو كان كذبا لما تكلم ولا خاطبه
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن انتهى واقول ما
اعمى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص
هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعم او النبي ص او غيرهما الا ترى ع قوله تعم في شأن آدم ع اني جاعل في
الارض خليفة وفي شأن داود انا جعلناك خليفة وفي شأن هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شأن المنصوص من خلفاء نبينا ليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ويرسم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانا بالحق حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غنا عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسيره لا توفقه وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة او يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وهل هذا الا مثل ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له
ويدل على تخليطهم في ذلك الاضطرار ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله ص فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا خليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله ص كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مفسري
الامامية من ههنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تع وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تع كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها فيه ذلك رد على القايلين بان الخلافة يثبت باجتماع الناس بل باختيار
رجل واحد منهم كما مر من تمثيل صاحب المواقف لذلك بثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر ان قيل ان الخلافة الواقعة باجتماع الامة راجعة الى الخلافة من الله تع
لان الكل واقع بقضائه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما فاعليته بالمعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا ابتناء على راي المجبرة مع ما عرفت من انهدامه سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستشهد للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا ع
خاطب ابي بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص اه فيجاب بانه ع كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مكانه
بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تع ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
ويتنافس فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تع ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفت على ان الحمل اخر الخطاب بالخليفة
رسول الله كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك مريدا به اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا معناه
العلمي الغالب على الامام الحق النايب عن رسول الله ص **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلعم ونبه
النبي ص ابا بكر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص من زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصد المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملايما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي ص وهو بنفسه قام ليتجهز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة ومولاه
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القايم بتبعية الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح انه ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطا لان النبي ص بعدما انفذ جيش
اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله ص يامره بالصلوة بالامامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
الى ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولغيره في التخلف وهو ظ وان اراد انه ينحصر
فيه فمع عدم كونه مفيدا لهم ايضا ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفاة النبي ص لئلا يثبوا
على الامامة بعد النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله ص ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي ص حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه ص قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي ص فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شي يكون من امره انتهى فليطالع ثمة حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكونوا الثلثة ملعونين عنه لا يليقون بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي ص سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي ص لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي ص
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث انه رد كلام النبي ص يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله
تع لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي ص قد جعلهم تابعا لاسامة بالانقياد
على ما امرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة محكومهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

على اسا

على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة ورد على اسامة
ودعا الى مخالفة امر النبي ص ومنعه عن نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فتامل واما ما ذكره
الناصب بقوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملايما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه اه ففيه ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان حيوة
النبي ص وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي ص فقط وعند ادعاءه للخلافة التي كان تخلفه
وتشاهله لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي ص للجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
شر عن قتالهم بل لم يكن هناك مرتد كما سبق بيانه انفا وانما كان هناك طوايف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لا اصلاح الاصلي لا الاصل المسيلمة الكذاب وسجاح وطليحة
من الطوايف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة منهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه لخلافة النبي ص كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل خوفهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه قام ليتجهز باقي
الجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لان اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي ص بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمن واخوانهم وهم كانوا متخلفين متوقفين في المدينة
يترقبون حال النبي ص فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد ما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب امر النبي ص فيصير مناقضا لما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك استاذن اسامة عن اقامته وهو الامير في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معارض
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدة
المشهورة مادحا لعلي متعرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث ابن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي ص بعدما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس اه فمردود بانه ان اراد بانفاد الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فكذب به ظ من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر وان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيها على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي ص بعلم من النبي ص انه حاضر في المسجد غير خارج
معسكر اسامة عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي ص فامرت عايشة بذلك ولما استشعر النبي ص
بذلك تكلف بالخروج الى المسجد فنحى ابا بكر عن المحراب وام بنفسه ولعل تكلفه ص للتسرع في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل ما لمح عنه
وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فافطن **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يرشد العالم من يطلب الرشاد منهم **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله ص فسالوا عنه وانت ايضا يا رسول الله ص فقال وانا ايضا الا ان الله اعانني الله تع عليه فاسلم وهذا
باب انصاف الصديق واما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله ص بهذا في قوله تع وشاورهم في الامر ولم يكن هذا الاسترشاد بل استشعار
في الراي ونايبا لقلوب التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب **واقول** اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع
صحته وليشعر بتسليمه ايضا لصحته تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما روى من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح في
مقصود المص لان استدلاله باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بصحة المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه سلط عليه بايقاعه اياه
في المعصية وعدم انفكاكها عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من حبه صار كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القران وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى والمقاحلة الشرطية المذكورة على ما يحتج فيه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مر من ان بناء استدلال المص ليس عليها مردود بان طلب
الاشارة والاتساق في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر ذلك
الاسلوب من الكلام الذي ينادي على قايله بالعجز التام **قال المص** رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لم يصح عند نا رواية
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من عمر ان ينفرد الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك ان النبي ص
توفي من غير استخلاف احد وانما استخلف النبي ص ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هي من الواجبات على الامة فلو وجب عليهم ان ينصبوا بعد
وهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله ص اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم امرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف قلوب ذبغها عن الاسلام بسبب وفاة رسول الله ص وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس واتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة
هم العسكر وامراؤها فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمران يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها

فقد

قال المصنف في كتاب الالفين انه انما سمي الخليفة خليفة لانه يخلف في الخلق بحكم الله تع ويحكم فيهم على امره ونهيه فهو خليفة لله وهذا قول ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وذلك في قوله تع انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وفايدته لما تجمل الاتم العصمة انتهى فوجب عصمة جمهور الله مرقده

قال الرازي في تفسير هذه الاية انما سماه تعالى الله خليفة لانه يخلف في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الرأي يتاكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق الظاهر ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

الضرورة فعلا تعادوا الى مثله ولا تخلوه دليلا فلا نيصوّ في هذا الكلام طعن لا في ابو بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطا احد الرجلين لارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخان في النقل ليبني عليه ما يشاء من المقالات وثانيا ان قوله ان النبي صلى الله عليه وآله توفي
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي عليه السلام واما عند اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي صلى الله عليه وآله وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فتامل وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول الدين ومن ههنا يعلم توجه المنع على قول الناصب وهذا وكل
امرها اليهم اه ورابعا انه من اين تعلّم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا لهدم الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ورئيس الانصار خليفة لوجب ذلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا به لم يقدر غيره على ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كان لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحمل التحملات التي تكلفها له اهل الجلالة واي فساد كان
يتصوّر انه بعدما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واما فساد مخالفة بعض طوائف العرب فانما
نشا لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الاية فلو انصفوا العذر نوابانه كان لو اجب عليهم تلك اليوم التجمع حول دار النبي صلى الله عليه وآله مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرقوا للنظر
في حال الامام فلم يعد برعدم النص من النبي صلى الله عليه وآله وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي صلى الله عليه وآله وتعزيته ينافي ما ذكره عمر عند مرض النبي صلى الله عليه وآله
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان لو لحق عليه ان لا يبادر الى سقيفة بني ساعدة لمنع الانصار ولو جوزنا بكونه ومسارعته
اليها كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله الا ان يقول حسبنا ابو بكر لحسن الاستيلاء فان هذا
من خواص هذا التعليق وتهويد للتحقيق وايضا كيف لم يسارعوا الاجل الذي يوم بدر ويوم حنين وغيرها من ايام غزوات النبي صلى الله عليه وآله وفدوا يوم الاحزاب ويوم احد
في خذلانهم وعمرو بن عبد ود ينادي بهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا وجبنوا فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب نهزموا فاتبع هزيمته فلما لم يظهر
منهم المسابقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لال محمد
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي عليه السلام ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا الى احد ولا بدر ولا خيبر
الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو انفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله صلى الله عليه وآله ويسكن
نائرة حرقتهم في تجهيزه ويجتمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وعمار بن ياسر وحذيفة بن
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصون الى الصلاح والرشاد واقرب من التهمة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلما ذا تعجلوا ولم يعبؤا بهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله صلى الله عليه وآله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في تجهيزه ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وتبعه ولم ينزل لهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال لهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر هل تبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
اخر نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي وذلك الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة الرواق المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق فصار هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين عليه السلام حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدوني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد الهم
بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيرهما وقع فيه الحوض وخامسا انه اذا اسلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه الضرورة ايضا في معنى لمنع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي
تركه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغلطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان المبهوت المحجوج الذي اختل تماما واختل
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشا الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي صلى الله عليه وآله كان عالما
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلاف ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته ويا قلتهم المهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وان تكلف هذا القدر من المطوعين في مقام التاويل مما لا يفيد الا عن المتحير المبهوت وعن ملاحدة الموت **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتاليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد نقل انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله استبداده للخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
الاماله والحكومة كما روى ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول لا تسوى الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى **واقول** يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحيه من اهل السنة وفيما نقله الناصب ههنا في وجه قول ابي بكر ان ذلك لدلالة على ثبوتها عند بعض اصحابنا وفيما سيأتي
في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين عليه السلام من نسبة رواية هذا القول الى اصحاب الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لا به من التشكيك بقوله ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما نبه له ههنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول على الافضل
المجوز به له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتعجح وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول الذي كان
انشاه اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي عليه السلام فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخبرية
بعلي عليه السلام بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ايضا اعترافا بالواقع مدللا
ثالثا ان قوله وقد قيل هذا بعد ما شكى اه مجرد تمويه وتلبيس الى بير لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره لخير وافضل منه وما نقل عن علي عليه السلام لو صح فهو من قبيل الاول فالاستشهاد به لا يصلح الا للمغالطة
الصبيان واخوان الناصب اهل العمى ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تفسير قول ابي بكر فاني لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا اريد الخلافة وليس
هي عندي شيء لا اقدر على طرحها فان هذا كلام مباين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخو ما صدر عن عمر عند ملاقاته وليس لقرني رضوى وملاحظة تجرده وزهده
نعله فاراد ان يتشبه به في المقال فقال لا وليس صح من الذي يشتري مني الخلافة بخبز واحد فقال اويس لا يفعل ذلك عاقل ولا تبيعها الا من طرحها
حتى ياخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام اويس صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة واشتغاله بالبيع والشرى فيهما قد خالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله ثم من اختاره من ابي
بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجوز منه ترك الخلافة وان قلبه تبع ذلك الدعوى لا يوافق انه والافالخلافة ما
لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة وزبير ومعوية بجوامع الجنان والادكار فضلا عن خبزها لكن لما علموا
ان عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها ساعيا وان صدر ذلك منهما كان خدعة وريا للناس لا جرم لم يسارعوا الى اشترائها
من عمر فليضحك قليلا وليبك كثيرا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سالت رسول الله صلى الله عليه وآله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان تقواه يدعوه الى طلب النص فما حدث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يحب
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله صلى الله عليه وآله حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يشهد طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الخبر بذلك الاستحقاق فيكون تقمصه للخلافة تصديا من غير استحقاق وتروسا لسوء
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جازما في عدم تعلق حق اهل البيت عليهم السلام بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الاياله والخلافة كما هو داب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
وارباب الرايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهى **واقول** تخصيص ابي بكر لضرب اليد على يد احد
الرجلين بدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثابتا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن طلب حب الرياسة ولم يعد
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب تقليدا لدأب العارفين في تنبيه من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لا نور الامير على
الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فلا انكار بارد والمنكر دحش مارد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان النبي لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره

ونفذه لاداء سورة البراءة ثم رده من لم يستصلح لاداء آيات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فانه لا نزاع بين احد ان ابا بكر كان وزير رسول الله
لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي عم يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا
وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم ان في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين
وكان في غزوة تبوك آخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة ولما بعث علي بقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل العامي الجاهل بالاخبار والآثار كان
ابو بكر يستصلح لاقامة الدين من اول نشو الاسلام آه واظهار آثار النبوة الى ان زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج وقائم
رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا
كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك فغيظك اما تستحيي من ناظر في كتابك يا سفيه البطال
ثم من تولى الامامة والصلاة بالمسلمين ايام مرض رسول الله صم اتدعي انه لم يصل بالناس اولم يامره رسول الله صم بالصلاة في ايام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل
وتخالف الصحاح الاخبار الجارية مجرى المتواتر ولاي واي ولاية اتم من ولاية الصلاة وقد قال ابن عباس ان رسول الله صم لم يصل خلف احد من امته الا عبد الرحمن
بن عوف في ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انه لم تستصلحه لولاية امر من الامور واف وويل لك يا عرابي الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما
اولا فلانه ادعى عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله مع وقوع النزاع من احد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على
وحدة الوزير كما يرشد اليه وزارة آصف لسليمن ع ووزارة هرون لموسى الى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي للنبي صم بقوله صم له ع انت مني بمنزلة هرون من موسى
فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه صم لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته
مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واشتغالا لما في باطنهم من لوخاف والنفاق لا لحاجته الى رايهم واستعانته بهم في عقولهم كما
مر مفصلا واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صم يقول آه كذب من الناصب على النبي صم وعلى ع ومن العجائب انه كذب على علي
رسول الله ثم يروي ذلك عن علي ع لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على اعمال الناصب هاهنا الكذب والافتراء انه تراه في سائر المواضع يلقي ذكر علي بقوله ع او
هاهنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه عزز ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث انه يعظم علي ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن مما يتوقع من حمقاء
اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عليهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي صم مع ابي بكر وعمر ذهابه صم معهم الى عبادة مريض او
مشايعة جنازة او نحو ذلك محتقة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا
احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فعلت انا وابو بكر
فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله صم مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و
المشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشارك مع النبي صم في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما
ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي صم باعطاء الراية فرجعوا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه تعالى اخبر النبي صم بانه لا يحتاج فيها الى الحرب
ولا يعني بقتال عدو وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي صم بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجره
في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي ع جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه صم يحتاج في هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في تخلف علي صلوات الله عليه
عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيانا كذبه للدمع بيانا منشا توهمه فيه وبينا ان ما ذكره من سبب بعث علي ع لاداء براءة
باطل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الخ فان اراد بها قامة الدين وقوعه اولا في مكة في بلد الكفرة وا
للحجة كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يسمى في العرف اقامة لشيء وان اراد به حضور ما له في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعاتهم او اراد
به انه كان ابا لعائشة او من جملة سواد عسكر النبي صم فلا تقوم به لذلك بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يتحكون في الارذال لمصلحة دعتهما الى المقاولة
وكونه من سواد العسكر يشاركه فيه ابو هريرة ونحوه من مولفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن آه فمردود بان
المصنف لا يزعم ذلك اصلا لعلمه بانه لولا امتداد راي ابي بكر على قراءة القرآن لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما يعتقد ان الله ورسوله لم يعلما اهليته لاداء
وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعه مع الكفار واخل بالمصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه وذلته فيهم ولم يمكنوه من الاداء او لانه
ربما سال احد عن معنى بعض تلك الآيات فيعجز عن بيان ذلك ويهجم كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا للاهانة بسيد المرسلين واما
سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله وتخالف الخبر المتواتر قلنا اين الخبر فضلا
عن تواتره وكان للناصب نسي ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رووا المصنف انفا عن جامع

الاصول

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان لو فرض لم يكن متسعا للادراك ايام الموسم بعد ذلك لان الاتفاق على ع كان اول
يوم من ذي الحجة واداها علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا منشا توهم امارته للحج وفسادها بان يكون
امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة اميرا ثم ما زعمه من انه صم ان اداء البراءة كان هاهنا بعد فتح مكة مردود بان نقض البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك نقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي صم لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاء كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب مما يخاف على نفسه في اداء الآيات ولم يات بما هو حق الاداء لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المصنف انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان يسرق بعض الآيات كما فهمه الناصب واما ثامنا فلان قوله اتدعي انه لم يصل بالناس آه نكلم بلسان الامامية فلا وجه للاستبعاد والانكار لما
مر ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي صم وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي صم تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحا ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة ام فيها مؤخرا فتذكروا ما رووا بان صحاحه فهي
سقط عند ناميد في نقض الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما مر ايضا من ان الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول
الخصم وايضا قد صح عند الخصم ان النبي صم قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فغاد وقد فاته المغرب وقد تقدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صم صلى خلفه وهذا على تقدير صدقه ابلغ من تقديمهم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وايضا فانه صم
بنا ما مر علي ع على المدينة ولم يعزله وهذا للناس ادل على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي وايضا قد نقل المصنف سابقا الرواية المشتملة على ذم من مسند
احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر خبر
الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فينا وتعسا للناصب لا يزال الاحمق الجاهل
بان يتحد بحديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية انفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة يحل عليه فقال لها ان النبي صم قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقرآن مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي صم فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى وورث سليمن داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا بهذه
الرواية لان امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في بغلة رسول الله صم وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ع ولو كانت صدقة لما حلت على علي ع وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة ع وقد وهبها اياها رسول الله صم فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي صم في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تعالى
وامره بذلك فقال فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين ع فشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله صم فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي صم بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله صم بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امراة لا يقبل قولها مع ان النبي صم قال ام ايمن امراة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي صم قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله صم جلا اهل فدك ففتحت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اموال
الفيء وكان يختص بيد رسول الله صم كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله صم ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقة
عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله صم وترك ازواجا واهل بيت لم يكن تحل لازواج النبي صم التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سعتهن
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات الفيء وبترك فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي صم فكان ينفق منها
على ازواج النبي صم وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله صم فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي صم عطاء من بيت المال وفرض سهم

النضير الى علي وعباس وجعلها بينهم ليعملوا بها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ودفعا امرها الى عمر بن الخطاب
فذكر عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤا وهذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها ان فدك وانها نحلة لها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر وتحكيمه في فدك فليس بطعن اما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص فان
الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا جميعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروايته في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة تحل عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تستمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمن داود فالمراد ميراث العلم والنبوة والحكمة وما دعا
زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والامام يستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكواة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وهذا المعنى
يشتمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المتبرع بها
وهاتان الاخريان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان للعباس وازواجه ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول لاهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ويتعين صدقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن علي فما قبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين اليس اهل الجنة افضل
الا تعلم ان هذا الدعوى لحق بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع
المدعى الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك فابو بكر عمل فيه ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
سماع ص المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما فعل
سماع ص شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراعي لقواعد الشرع الشريف حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم شهادة
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن واما غضب فاطمة فهو من عوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب لغرض دنيوي لقصور المغضوب عليه في اداء
حق الله وهذا الغضب من باب الغيرة الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى **واقول اولا ان ما ذكره**
من ان فدك كان من قرى خيبر فكذب وبهتان واصحاب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلث افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار وارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيأبى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يؤتى ولحدكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم يزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وخرج

وخرج عليه بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاءه رسول بني علي
فطالبها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وانشد شعرا اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشم فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في امرها بعد النبي من رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة ما ذكر انها
لم يعرف المنازع فكتب اولا في اصل نسخته بخطه المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكر
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة
الى رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس والوضوح يدل على شكه في ذلك وامتناعه عن رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به
من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقة عمر وشنع عليه ايضا واول اصلح المفسد
الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فعالج الشناعة عن عمر كما انه فعل مثل ذلك في كثير من الاحاديث ولهذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرنا
سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم انه في امر فدك اختلاف كثير من رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا يناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم وروى ايضا انه ردها الى اولاد
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه وتابعيه ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك عن غيرها مما اصطفاه الله
لنبيه ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة في تلك الدعوى وقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة
ولبس فليس يعلم ان فاطمة كانت صادقة في دعواها وصح ما روي من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله اما دعوى
فاطمة ان فدك وانها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها الارث مذكور في اواخر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى
باسناده الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال ان رسول الله قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة والغرض
انما لا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك لانه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر في اخذ عمن بيده منهم
الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضا انها ادعت النحلة اولا ثم ثانيا
انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على ان ما في يدها منحولة اما ما قالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابت قد منعوا ذلك بالخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائطه يخصص حكم الكتاب مم في غير الحديث المتواتر والمشهور كما افتى به
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا الكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما رووا سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني وخامسا ان ما رواه عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بانه مكذوب ولا يقوم حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المتأمل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه
غير ابي بكر حتى نساء النبي وعلي وفاطمة مع انهما كانوا امد ومن في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه
ويصي اليهم بذلك حتى يفعلوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه كان مامورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر بن حوشب عن الترمذي وابي داود ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فضرر
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته وورثته واودعه لاجنبيا لا فائدة له فيه وحاشاه من ذلك فهو رحيم رؤف بالاباعد فضلا عن الاقارب
ان قلت كفى تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كبار اصحابه قلت لكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان ذلك
الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته مع
الشهادة واما عند المدعية عليه اعني فاطمة فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي لما عين ابا بكر للخلافة
لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد فقد اعترف به الناصب فيما مر فقد ذكر على ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله
لا يقتسم ورثتي دينارا الخ لا يدل على عدم الميراث غاية ان يكون وصيته بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم فينزعها وتبرعا ويؤيد هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة اذ على هذا التقدير كان فدكا يخرج عن ملك فاطمة يوم وفاة النبي فقد خرج عن ملك الوارث
قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركنا صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي بالهبة والنحلة في حياته انه
حيوته الى ملك الغير انه مما تركه النبي وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على

الاية فهو شيء لا ابها لعنه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل عندهم في دينهم حجة عند الشيعة فهم انما يسألون عن وجه صحة مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما مرّ ولا يضر ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية
بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى اه فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بدلالته مع ما اشتهر
من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه
على وجه الصدقة لا يورث احد فتوهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو شان اهل الاستنباط لا كل من صار بكثرة الغنا ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الاخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت عليهم السلام وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان الشهادة لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشان الرواية ينبغي ان يكون اكثر لما ذكره صاحب العقود وغيره من ان الرواية متسببة لشرع عام في
كونها متعلقة بالديانة سيما العامة محل الاهتمام على ان غرض المص احتمال ارادة ابي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا
تقبل منه ولم يقل احد ان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه ولعل كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعات ربيش العامة فلا يبعد كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من ان الميراث في قوله تعالى وورث
سليمان داود الاية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في ارث المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وايضا لو كانت
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يبق على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون اخرى وقد خلق الله كل
نبيا اهو آدم عليه السلام فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك ولد ولده الى يوم القيمة ويلزم ايضا قبل هذا امر
الحكم بان ورثه محمد صلى الله عليه وآله قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقدم ابي بكر عليهم وان صححنا خلافته كما ذكروه في انكار تجويز تقدم المهدي على عيسى عليه السلام والعجب
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عليه السلام لئلا يخرج سلطان محمد صلى الله عليه وآله من داره وقعر بيته قالوا هذه سنة
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي صلى الله عليه وآله يتولد منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا هو الذرية والمحبوبة والام ليستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا اه مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوا الاجماع على ان يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وراثة المال ما استجاب دعاءه
لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى لما قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي التعدية في جانب
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو ما بقي يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق
في مسئلة الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرايط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا عليه السلام ولهذا ما اجاب سبحانه
وتعالى الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فهم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة
لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي اه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشرا ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي عليه السلام السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح اه مدخول بان المروي ان عليا والعباس
اختلفا في ذلك لا من حيث المصالح بل من حيث الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي عليه السلام من حيث الميراث ما لان ابن العم اذا كان ابا عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما العدد توريثا للعم مع البنت كما هو مذهب اهل السنة
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي عليه السلام جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء في هذا يطلب
ميراثه عن امراته وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا انفضح ايضا
تمحل الناصب ولو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان ذلك لانهما من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذهما منهم في اواخر
وحين تخلف علي عن بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه فتوجيه ايضا
لو كان من بيت المال وكان اعطاها لعلي من باب المصالح فان كان السيف لم يكن صلح العباس لكون علي عليه السلام اشجع فقد كان العمامة صلحة له او كان
العدل وتطييب خاطرهما يقتضي فصل النزاع بينهما بتوزيعهما بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك دل على انه حاز لهما كان على وجه الميراث
والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب اه مناقشة ضعيفة اخذها من كلام صاحب المواقف والشارح
الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد له الحكم بما علم لفسا وان لم يشهد به شاهد

انتهى وفيه ما المأخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة يتحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم بما علم فكان بالمرتبة الحاكم
مع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك لما لا في تصرف فاطمة عليها السلام بلا منازع فيكون اخراجها عنه ومنعها منه وطلب الشهود به وعدم قبول تلك
الشهود باطلا وايضا المدعي انما افتقر الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس في
اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة عليها السلام وعلى ظلم مانعها وطالب البينة عليها ويشهد على
صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه وآله استشهد على قوله في بيعه الناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي صلى الله عليه وآله من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة التي اشهد
ابتاعها لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي صلى الله عليه وآله شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل
الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي صلى الله عليه وآله شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته وعند هذا اقول قال الليث بن
علي ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة وادعى من اودع عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة
بدلالة صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله
بايذاء فاطمة عليها السلام وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة اطلاق اية الشهادة وعمومها انما
خصصه فعل النبي صلى الله عليه وآله بمن عدا المعلوم عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق على نقله الامة من قوله صلى الله عليه وآله من اذى فاطمة فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة عليها السلام كانت معصومة من الخطاء مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب ايذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك
لوجب ايذاها ولو جاز ايذاها لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها عليها السلام كانت معصومة حسب ما ذكرنا ومن العجب تعصب صاحب المواقف في هذا
المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة عليها السلام حمل قوله صلى الله عليه وآله بضعة مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي صلى الله عليه وآله قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب
انه يقدح في عصمة النبي صلى الله عليه وآله وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم اذ يد من هذا فلعنهم الله اني يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله
مرافعة علي عليه السلام مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لهدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي عليه السلام لست اهلا للقضاء اه
واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع اه فمدفوع بانه انما يجب مراعاتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن يقينا والعلم
الضروري حاصل بصدق المعصوم كما مر ونعلم ايضا ان ابا بكر لم يعدل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين
لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما
فكيف اشهدهما على ما ادعى على عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب اليه مستندا بعمل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس ناسخا لمقتضى الاية كما توهم اما اولا فلان الاية دلت
على جواز الحكم بالشاهد والشاهدين والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجية فيه
ليس ينسخ بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يقتضي تخيير بين استشهاد رجلين او رجل
وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بخصوص شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الاية ولخلقوه
نعم الحق ما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقولون ايضا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة
كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيهما مرجوح حتى حكى الشارح الجديد للتجريد ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة
وغيرهم فهل يكون وجه لو توقع ورعه واي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام واخذ ضياعهم وعقارهم الافضاء اضرارهم والاهتمام
في فقرهم وانكسارهم واما قول الناصب وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح اه ففيه ان علي نقد مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به
امير المؤمنين عليه السلام على شريح بقوله لست اهلا للقضاء اه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة
كان من العوارض البشرية اه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة عليها السلام مع استدامته الى حين وفاتها كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله صلى الله عليه وآله
يغضب لغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير حق وان هذا الحديث وحديث يؤذيني ما اذاها اوردهما
العلماء في باب مناقبها عليها السلام فوجب اختصاصها به منقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي صلى الله عليه وآله في الحديثين وايراد كلمة من وما المفيدتين للعموم كما تقرر في الاصول
فدل على انها عليها السلام لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها عليها السلام وطعن من غضب عليها وبعد اللتيا والتي نقول ابن ذهب شرح الاحسان والتكرم
ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة عليها السلام في فدك كما عامل النبي صلى الله عليه وآله مع زينب بنته في التماسه عن المسلمين ايام عسرهم ان يردوا اليها المال العظيم الذي بعثته
لفداء زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما فصل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استوهب ابو بكر المسلمين عن فدك واستوهب
عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم صلى الله عليه وآله تطلب هذه النخلات فان طبتم عنها انفسها اكانوا امنعوها ذلك
لم يتأسوا بالنبي في شرح الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن رتبة الابرار فان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نمنع
امكان تأسيه ابي بكر في فدك من المسلمين على قياس ما امكن النبي صلى الله عليه وآله استيهاب ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا بين جميع

محصوص من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فلم يكن لاشتركهما منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين فلو سلم كثرة المسلمين لو
في صدر خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما ذكر من سيرة الثلثة سيما عثمان انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلثة الاف من عنقه وقبل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدك بفاطمة ولما
جوز ايذائها المستعقب للطعن والملام الى يوم القيامة والذي يدل على استحبابها تلك الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه وايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان العباس دافع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدك كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدك الى بني هاشم انتهى وانت خبير
بان حمل ابي بكر وعمر فدك على حيوة لا نفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة لما نازعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك لغصب الظلم وفقر اهل البيت وهضم شوكتهم وانفضاض
مواليهم وتشتت اشياعهم من حواليهم ليامنوا بذلك على ملاقاتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان هيهنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق ع بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال فاخبرني عن نفسين خصمين في حكم في الدين تنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والاخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى بن خالد فاخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي وردت على مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لهما لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن
في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطيا واليهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذلك علي والعباس
لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمهما في الميراث
ولم يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المص رفع الله درجته ومنها انه طلب هو وعمر بن
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين ع وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى
عمر بن الخطاب منزل علي ع فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي ع في عصابة منهم اسيد بن حضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين ع وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق
علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على
شيء لا يجوز معه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسن ع وهو طفل صغير
فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال ع لا تزرموا على ولدي بوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وباتي لغيبا وجب لا يقفا الى هذه البيعة والنص عين دال عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون اقبح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا بيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

كانت

كانت متصلا معمولة من الخشب والسعف لباس فاذا اخذ الحريق في بيت كان يحرق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم افكان عمر يقصد على احراق جميع هذا
بخاف لو فعل لاثم واعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان عمو بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم
كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية راسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلولة فيقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه والا كان
في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشاه عن ذلك فان غاية العجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله اتراهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
وان احراق اهل بيت النبي لا يجوز ولا يحسن للناس لو كان هذا امرا واقعا لكان افحش واشنع من قتل عثمن وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر الغرائم والرغبات على نقل امثال هذا وما راينا احدا ذكر هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما راينا هذا في تاريخه و
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد اهل الحديث يحكمون بانه هذا منكر
شاذ لان الوقائع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس وجماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبولة
عند اهل الحديث السابع انه نقل هذا روايات الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا ان بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة ع
بعث امير المؤمنين علي ع الى ابي بكر وقال ايتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا وانا كنا
نستحق هذا الامر ولا نحن نزاع غير اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم واتابعك والناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقي ابو بكر
المنبر وقال اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و
هو اولى للخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه وبايع الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر برواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار
الصحابة وهم لم يكونوا الملوك الطالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كفقرهم فان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما ليأكل من اموال الناس ويتنعم باللذائذ
فان اصحاب الصحاح من الرواة اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اتدع الناس وتمضي وتعمل في السوق فقال الرجل عيالي ولو لم اعمل في السوق لضاعوا واني متصدكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد فاعينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله في عياله ويترك
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فلما حضر السنين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة
جميع ما تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرف في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ هذه العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث
الى عمر اجانة وجلسا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعبت من بعدك واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان ابن المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من مبسوط عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق شيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويتسلم المخالف المشاق لظهور حجته ووضوح برهانه ثم بعد هذا
يذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت وليد بن مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان ذا رياسة تشبها قريش في الاستيلاء والقوة ما انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين من ضعفاء الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
رسول الله دعى رسول الله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله ودخل على رسول
الله وهو كمل الاربعين لانه باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين وقال رسول الله يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله سرا فخرج هو
والنبي وسائر الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال الصحابة رسول الله ما زلنا في عز منذ اسلم عمر ثم كان
وزير رسول الله طول حيوته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش تكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم تضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

سالكا في محافظة الاسلام فجاء عمر فحل وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كانت
باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا وانه كان باختياره فهو حق لا شك فيه لكن هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مخالفا لا و
منافيا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الالزامات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا البتة وقضايا عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم
متصلبا في الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة وفي الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم بصحبة رسول الله
وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله افعل ولا تفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القرآن على نص ما يقول روي
في الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله صلعم ابا بكر واختار
الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلعم الى قول ابي بكر واختار الفداء وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم فصار في المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعراب بعد ما لم يصبروا في اختيار خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام بلوازمها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اغنى من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سيرة عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله المسلمين مدينة
او عسكرا ولم يمض يوم جديد الا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين في
تواضعه وتردده في الاسواق ولبسه الالبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على قتبه لايامى الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى
ثم جلائل اخوان الزمان اعرابي صكوك دون النجس بن المطهر فوضع عليه المطاعن هاهنا نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق
ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى واقول يتوجه على ما ذكره مما لا يحصى من الرد والايراد منها ما سماه افتراءه على المص بنسبة احراق بيت فاطمة الى عمر
لظهور ان المص لم يخبر بتحقق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اشياء واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بفرية بل هو مما رواه المص عن جماعة من ثقات
اهل السنة كما تري وقد يكون ذلك ابن الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذا صاحب كتاب الايضاح
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذا لمحمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء في ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة
الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقراءات بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان
من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال وما راينا احدا وهذا الا الروافض ينسبون الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى اسلم سمع
ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم
روى عنه كاتبه محمد بن سعد ابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء وولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وفيه انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيرانة فظهر ان الانكار تعنت وعناد تدبر ومنها ان ما ذكره سود الله وجهه
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة ع كانت متصلا ببيوت ازواج النبي مسلم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم مسلم لما روي ان بيت فاطمة ع كان في وسط البيوت
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف اليابس فان كان ماخوذا في بعض الروايات فهو مسلم ولا يلزم
من ذلك كثرتها هنا من الادوات الطينية او الحجرية بتعدي الاحراق الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو استحى عن ذلك لام ههنا من يدفع التعدي بالماء والتراب
وان اراد انها كانت مبنية من جريد الخشب والسعف فكذب يظهر من الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي واولادها الذين هم افلاذ كبده

فان اراد ان السعف اليابس

المسمى عمر محمد جرير الطبري

لا يبالي

لا يبالي باحراق صورة قبر النبي ومسجده بل نقول ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك بمراتب فمن لا يخاف لومة لائم في ذلك فبالطريق الاولى
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المص هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم الغيرة والحمية كما قال ودفعوا الصائل على كل حال ومع
هذا كانوا في هذا المسكوت مراعين لما وصاه النبي عليهم من الصبر وعدم منابذة الثلثة اتقاء في ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى وثوران الفساد مرتدين بالفتنة في طلب ثارة الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمن يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر رض واخذ بلحيته وضرب مشاقص سهما على وجهه سلم عثمن نفسه
للقتل ولم يطل يده ولا سل سيفا على محمد رض ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين اه مردود بما سبق من ان الكثرة
والغلبة انما كان في طرف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة من علي ع لما كان في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية وكان للانصار غلول
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا قد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار وتجديد ما بين الاوس والخزرج العداوة القديمة
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله صلعم ولهذا اخذ ثوار بيعة سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من الهجر الى ان هرب الى الشام كما مر وقد روي ان بعض
اوس علي ابي بكر فقال الخزرجي لرئيس اوس احملك على ما صنعت الا حسد ابن عمك سعد واما التكلم في ذلك فقد مر وقد وقع عن سلمان وابي ذر والمقداد وبريدة
ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان توجيه الناصب قول بعض علماء الكلام في الاخافة بالقتل كان لاخافة القاء
النار عليهم وان كان هذا القتل ابلغ من قتل عثمن واما قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان ابلغ منه فقد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق
وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون ابلغ من فعلية قتل الحسين ع بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد الاخافة
قد انجرت جرأة من بعدهم على قتل الحسين ع كما اشتهر انه سئل واحد عن بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين ع في ارض كربلا فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان التسابه لا تقتضي وجود الموضوع فهو لم ير اصل
التاريخ لبعده في بلاد العجم خصوصا في زمانه فضلا انه لم ير فيه الكوبنة واما ما ذكره من انه في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى
برواية واحد الخ فهذا ان المص لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية جماعة من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خيرانة فالاغماض عن ذلك مع تصريح المص بالتفصيل تعصب وتحير كما لا يخفى واما ما ذكره من ان اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الواقعة
العظيمة لو كان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي ع وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك
وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه لحاله بين اهل السنة ايضا مع مبالغة الاعادي في كتمانه دليل
على تواتره على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه للمشكوة هو ما تفرد به من ليس
ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه بعض الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانه قد سبق في اوائل بحث النبوة نقلا عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان الخبر له اصلا [illegible] ومنه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة
نصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحت لا يجديه نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم مردود بان
ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك [illegible] المقصود الاصلي لمؤلفي تلك الصحاح ذكر احاديث رسول
الله صلعم واما احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فغير مقصود لهم بل ما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله فلو لم يذكراها
لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات الناصب ليس عنه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله فلما
توفيت فاطمة بعث امير المؤمنين ع الى ابي بكر اه فهذا صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة ع على علي ع واخرجوا عليه فانهم كانوا يستحيون
من فاطمة ع وفي اعين الناس لهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة ع التمس علي ع مصالحة ابي بكر والناصب قد حذف هذا [illegible] المصلحة
فافهم وايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي ع واصحابه وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالاخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره في نهاية ابي بكر لتصلح الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم اه ففيه
لا يبعض الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك لعلمهم بعدول
علي ع عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسارعته الى الامر كما لا يخفى واكثر ما ذكره الناصب هاهنا من ارباب الصحاح سقام مع ارتكابه فيها
للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد ومنها ان ما ذكره من ان ابا بكر لم يرد بنصب نفسه اماما اكل من اموال الناس والتنعم بالالذات لو صح لا يفيد
مقصوده لما مر برواية عن مولانا علي بن الحسين ع ان الناس من خلط الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا لظهور ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
والنعم المباحة المحللة فمن ترك لذلك الجمع طالبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة ونقصه للامامة بالجلالة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على نصه بتبو الاستحقاق

لنقله

مانبر

مدفوع بم

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها اه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده وتنبيهه لما مر من ان
خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتاد بها قبل الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما هو نعم ما قيل نظم بحجر فروش را چه بهتر
كه بحجر فروشد اي برادر واما ما ذكره من قول الاصحاب عينوا لابي بكر من بيت المال شيئا ليترك عمل السوق ولا يضيع امر المسلمين فلا ادري ان ذم
اضاعة امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغ ح لتعليم المسائل الشرعية او باظهار اثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان
خياطته وعمله في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا الكلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة ببيع جميع ما في يده
لاداء ما اخذ من بيت المال الظ انه كان مشهورا لم يخبره ابن غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وابتلاء في مجلسه الارواح الا
فليس يعرف من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في تاليفاتهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في ثوبيه التي تلبسها ايام حيوته اه ففيه لخلاف تقصير اذ كان
المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليهما ازاره ايضا له اولياءه من انه مات شهيدا لعد سنته بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبيه
بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بلغ عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم مع ثوبين
جديدين كفن فيهما واما ما ذكره من صفة المطهرة بالاعرابي فهو مناف لوصفه سابقا بانه نبطي وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم وح كونه ميشوما على المخالفين وجهه ظ واما اللعن فاثار توجهه الى هذا الناصب الشقي اظهر من وجهه
الى غيره فانه طرد في ايام حيوته عن جنة ايران بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في قبور امثاله من نواصب الدهر وقد نشاء المص قدس سره في عز الدنيا
والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين وكانه قيل في ذلك حشر غلامان علي با علي حشر غلامان عمر با عمر ومنها ان ما
ذكره من اتصال نسب عمر في الاب العاشر الى اباء النبي ص مع بعد الاتصال لا ينفعهم ولا يغني من جوع فان اباء النبي كانوا عندنا موحدين مسلمين
ووافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلثة المعمولة في هذا الباب واباء عمر الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدهم
فكذب ظاهر لم يعهد له حد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان كابيه خطاب حطابا كما سينقله المص عن ابن عبد ربه في كتاب العقد على ما ذكره صاحب
الاستيعاب سفير في الوقائع التي كان يقع بين طوائف قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند تفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدايحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران يسمى ثنا كو ومدح كو وفي لسان اهل الهند يسمى
بات فروش واما ما ذكره في نسب امه من انه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة فهو المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرءة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا
في ام عمر فقال بعضهم انها حنتمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال انما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة المذكورة رباها هشام بن المغيرة ابو الوليد حين ضاع عنها منبذة في الطريق فاخذها ورباها ولما بلغت وقع عليها
نظر الخطاب فخطبها عن هشام فانكحها اياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهراشوب وغيره ولكن لما راى النواصب ان في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في
اصلاحه فاختل نظامهم واختل كلامهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففيه ان هيبته في ايام الجاهلية جهل او تقصير لان هيبة الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر وكلام ابن عباس في وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهبته وكان هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر اذ غاية امره كما مر نقلا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى وتسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان تمره ستة شبابا قريش كانت له فلم نتصور له معنى محصلا فليبين ذلك اولياءه حتى ينظر في صحته وفساده واما ما رووا
من دعاء النبي ص بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الحسب والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي ص عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على
رسول الله ص وهو كمل الاربعين كان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب في تصحيح كلا التكميلين اما الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رزقه ما ذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصده لاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي ص انه قال من بلغ
اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنه حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي ص وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا نعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا ايضا لم يتعرض لما نقلنا عنه بيانا لزمن ابي بكر لما ابتدا اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فافهم واما الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى
قول ثالث خمس واربعون رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول والرابع ويحذف النساء عن الاعتبار
وفيه ما فيه على ان في تعليل احد التكميلين بالاخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله ص من انهم قالوا ما زلنا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي ص مع جماعة الى المدينة وعذب من بقي في مكة كعمار وابو بكر ض واما ما ذكره من ان عمر كان وزير رسول الله طول حيوته لا ينفصل

[illegible]

عن مرافقته ومشاورته ففيه ان الكلام في تحقق كل من الوزارة والراي والمشورة فنذكر على ان الظاهر المدلول عليه بقوله لا ينفصل عن مرافقته اه انه ذكر ان الناس
سابقا في شان ابي بكر ايضا فلا يجتمعان الا اذا ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي ص فيه ويمنعه ما سبق من الناصب بعيد ذلك من ان رسول الله شاور ابا
بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رووا من انه قال ان الله تع وضع الحق والسكينة
على لسان عمر فهو من مشاهير موضوعات القوم وكيف ينطق من له حيا بان السكينة ينطق على لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر وخبطه فيما افتى عنه او امر اكثر من ان يعد وروي وسمع
من هالك القوم حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رووا الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قيل استيها ابن ابي زيد بيته اللهم الا ان يراد
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس يمنع فيه المجال واما ما ذكره من ان النبي ص قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر ففيه انه موضوع كسابقه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء وبينهم منافاة لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي مع
النبي ص في الصفات النفسية المصححة لا بل صاحبها منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار ففيه ان هذا مع ما فيه من
نوع تكرار لما سبق مدخول بانا لم نسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
نعم كان مهيبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم يكن ناشية عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كان لخشية
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجو ولده عبد الرحمن الجامي شعر جامي آن كه دريها با نها غول زهيبت
حمله كرد كرد لمبع پاك تو داشتكوه چنين كوهر افتاده در مبرز واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الالزاميات للشيعة فاوهن من بيت
العنكبوت وكيف يصير حديث سعد بن وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين وامثالها مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
انه محصل ما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باجتهاد عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العروة الوثقى لمحققي اهل السنة بعد ما انصفوا
ورجعوا خائبين عن ثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد يعلق الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر فلابد من ثبوت
صدق النفي في سائر ايامه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي ص اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه من مخترع جوامع الكلام
والظ انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يغني عن الشيطان في ذلك الفج فيطمئن قلبه ولا يبقي له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال الشيطنة وعصيانا والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله ع في حديث اخو ما ابليس الشيطان
من بني ادم الا انا هم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث القصر
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي ص قد اتاه ابليس اللعين ليتوب على يده فقال له النبي ص انما يقبل الله تع
توبتك ان تسجد قبر ادم ع فرجع قاصدا الزيارة فراه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبي ص وما امره به من زيارة قبر ادم ع
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك لما سجد بامر الله تع لادم حين حيوته مع ما له من الحسن لقبول ثم تسجد له بعد وفاته وبامر الرسول فرجع
ابليس باغوائه عما ندبه النبي ص وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر ان كان ابليس يغوي الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان حال هذا الناصب الاحمق المهذا فيما اتى به الالزام الاعمى يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وقد ذهبت له
اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفر منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان يلقى عمر الا خر بوجهه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول اليه ليس موضوعا ناويلكم ان الشيطان يهاب ادم وهو في الجنة محفوفا بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تع وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله ص انه قال ان الشيطان ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تع فالشيطان لم يهب ولم يفر عن رسول الله ص
ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تع ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف تستزله وهو يهابه ولقد تحيرتم حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد روي كلامكم اشهارا في وجوهكم وانتم
كالحون واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق صدور ما ينافي
ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا يحصى ومن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهل لا يكاد يستقصى والا فقد كان
الرجل في الجهل ثاني ابيه وراسخا فيه كما لا يخفى على اللبيب واما ما رووا عن صحاحهم السقام من حديث جر قميص عمر وتاويله بالدين ففيه ان الظاهر من جر القميص
جره بذيله على الارض فهو اولى بان يأول بانه يجر الذيل تحت رجليه وحاشا عن النبي ص ان يأول جر الذيل الذي يدل على البطر والتبختر ويستلزم تلوثه بالقا
ذورات بالدين واي مناسبة لذلك بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب المشاورة تكرار
مكرر لا طائل تحته وقد مر ما فيه مكررا وما ذكره من ان النبي ص كان يعمل برايه مدفوع بما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القران كان
ينزل على تصديقه غير مسلم واما ما رووا عن الصحاح عن النبي ص انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون اه لو سلم صحته فالظ ان المحدث المذكور تبنه تخفيف

الدال لا يشتد به بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكره المصنف في مطاعن عمر كثيرة فانتظر فلهذا ولما ماذكره
من شئونه صح في قصة اسارى بدر وان القران نزل على اختيار قول عمر وقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل سيما رسولنا ص انهم يستعملون
اراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وامره وانما هم يصدرون عن امر الله ووحيه وتدبيره في وجوه منصرفة ثم من جوب الى السلم الى تعدد لم الى ما خبر الى غيره لذلك ومن
كان الله مدبره ومختاره الذي منصرفه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيره معهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
يحتج بها على عباده فمشاورته صلعم لصحابه في اسارى بدر وغيره لذلك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب النفسانية ولما
اشار النبي ص على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل واغلاظه كون الاية نازلة
لرفع تحسين عمر واختيار قوله بخصوصه لو كان منفردا بما اختاره وليس فليس كذلك وسلم فان كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب
في ابو بكر وههنا كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا للاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاخذ
اعني قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر لغرض المصلحة وكان استبقاءهم اولى والنبي لم يعمل برأي
بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا ينعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة رسم
انه منزود بمخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغيره لذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد
فانما كان باشارة علي ع وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان اقامة قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها نعم كان يروج بعض القواعد تقليدا ودفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المحبوبة واما
قوله ان سيرته في الخلافة عينية عن ابي بكر والتعريف مسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كالمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويتمشى خلافته ولهذا
كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة عن علي ع بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع ع عن ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمن وخلوا له
واما عدم تغير عمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على اعيان الامة فمسلم الا على اهل البيت ع كما روي عن مولانا الصادق ع انه لما سئل عنه لماذا
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمن في جانب انهما كانا عادلا الا بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي ص واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا
انعقوا على قتله هذا ما حضر لنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسيأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه سر فقه التوفيق
واضا الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثاني** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قول عمر عن النبي ص لما طلب في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفوا بعده واراد ان ينص حال موته على ان علي ع
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي ص فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي ص هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ص ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحوشي وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله ص الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله ص قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو متوجع فلا اشتباه في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله ص شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله ص تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله ص يوافقه في رأيه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من امره كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي ع فهذا امر بالاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدل على النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا نعم
اعتراف منه بعدم النص انتهى **واقول** كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفضل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذر فان سياق الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ هجر ايضا مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر المتامل في اطراف
الكلام ان المص قدس سره يصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري صرح وافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي تحايل في تفسيره ويفسره بكلام المرضى نفسه بلازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول لعمر ... اشا
ادب من عمر مع ان الان كما كان قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف انه يهذي وان الهجر في اساءة الادب غضاضة ثم كيف يظن في شان
النبي ص ان يهذي او يتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه

بعد طلب

بعد طلب كتابة الكتاب مخالفة الاصحاب وصدد العتاب امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم الخ وهل يكون هذا
مقالة من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقله عنه فزادهم الله
الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي ص في مرضه ايضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما ورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي ص معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا منافي شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي ص انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عنقريب ان شاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي ص شيئا لا يفهمه المنافقون الخ ففيه ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب ص هذيانا وهذا رأسه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وايضا بقي في المدينة من المنافقين من يحتاجوا
الى عرض كتاب النبي ص عليه او تعتد بفهمه وبصائره في ذلك الكتاب ثم كيف يوجب عوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي ص وآله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة النبي ص من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجائب ان النبي ص قال ائتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يتقبلوا قوله ولم ينقادوا لامره بل قالوا فيه مرة قد غلبه الوجع واخرى اهجر او ليهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته الى
استخلف عمر فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب قبلوا وصيته وانقادوا لامره واخذوه بمنزلة النصوص مع ان
كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل كما ان وصية النبي ص كان على وجه
القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ويحمل كلام النبي ص ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي ص ونعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى **شعر** اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب فلم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي ص عن
كتابة الوصية التي وصفها بكونها دافعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظ الفتنة وايقاعها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ع حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام واقع شد ان بود كه پيغمبر ص در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي ص قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر ص فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلالة الخلق
وايقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي ص انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والماول والمتشابه والظاهر
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقايق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقايقه
كاشف عن دقايقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بحق نمى
توان يافت وگفتن انكه چون كتاب الله وسنة رسول الله در ميان است بمرشد چه حاجت است بان ماند كه مريض گويد چون كتب طب هست كه اطبا نوشته اند
چرا بر اطبا رجوع بايد كرد كه اين سخن خطاست براي انكه نه هر كس در فهم كتب طب ميسر است واستنباط از ان ميتوان كرد مراجعت باهل استنباط ميبايد
كرد كه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدر اهل علم است كه بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
نه سطور دفترها چنانچه حضرت امير المؤمنين ع فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاحاديث
النبوية واما كتاب الله تعالى فايات الاحكام منه مما هي خمسمائة اية وظاهر ان الاحكام المستنبط منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان في جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث عصاه واضاع قرينه المدلول عليهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح الخ ففيه اعتراف بما انكره مبتلى بذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فافهم ثم
تمثيله في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد عين الاعتراف بكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي ص في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا الخ فحاشا النبي ص عن ان يحتاج الى امر ناه ورادع وزاجر ولعله اشتبه الامر على
الناصب الظاهر ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله تعالى اصحاب النبي ص ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه عن غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده في القول كغيره من الاداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله ص طول صحبته لم يتعجب من هذا فيجاب بان من علم مقام رسول الله ص
وعظم شانه وتبرء عن ان يتابعه بالوحي الالهي وامن به من صميم القلب خلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا تعجبه من وقوع المحال واما ما ذكره من
قول المص انه ص اراد ان ينص حال موته على خلافة علي ع من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتاييده بالحدس والفراسة
كما ورد من قوله ص اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هناك بقراين موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

واما ما ذكره من انه لم لا يجوز ان ينص بخلافة ابي بكر اه ففيه انه لو احتمل ارادة النبي ص لهذا لما منعه عمر ومن معه لما بينا سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي ع ولان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان قرينة واضحة على انه ص اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر ولذلك
عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك نصرة لاسلافه فقد اتهم وحيدانه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث بتمامه
في جملة النصوص الواردة بحسب زعمهم في ابي بكر نعم قد تراءى ههنا لفظة له في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم
انه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه حقيق بان يلبس من الجص ويختم كما ختم الله على قلبه بالقفل واما ما زعمه من ان ارادة النبي ص للنص على علي ع
حال موته تناقض لسبق النص عليه حال صحته فيدل على انه لم يعرف معنى التناقض ويلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تاكيدا واهتماما
بشانه من باب التناقض وبطلانه ظاهر وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين
انه لما قال ص ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما ظهر الشنيع شناعة هذا
القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطرب النواصب في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية اهجرا بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله ورووا انه قال ان النبي ص غلبه الوجع ولن يصلح العطاد
ما اسند الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي ص ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما
يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فالذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام في نسبة
الهجر ايضا لذلك لانه على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي ص وهذا ايضا سوء ادب واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي ص فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هنا اعتقاد ان النبي ص يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الجزم بكون ما قاله النبي ص هجرا غير مغن للامة
عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تع وايضا لو كان عمر قائلا لذلك على وجه الاستفهام سيما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف
بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وغلظته فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذيان افضى الى النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها راينا ان ننقلها مع بيان ما فيها
من الهذيان والهذر الصادر عن اولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوسواس والاوهام فنقول قال اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره ع ان ياتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي ص يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله ع لبعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما راوه من صواب راي عمر ثم هؤلاء
قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي ص من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي ص اشتد به الوجع وقيل
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة وراى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب
والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله ع اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد
على من نازعه لا على امر النبي ص وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي ص كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب منه لا انه ابتدا بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله فان كان الامر فينا علمناه
وكراهة علي ع هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى اقول الكل هذيان واهمها الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب وبالظن
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الا بدليل ظاهر وقرائن حالية بل عقلية ولبث ودمبلغ في الظلام مادهشت وكيف لا يفهم عزم النبي ص في ذلك مع ابانته بصيغة
الامر الذي للوجوب كما سبق تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما راوه من صواب راي عمر ففيه انه من اين علم اصحابه بصوابه وما وجه تصديقهم
لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه ص يريد بذلك النص على خلافة علي ع بعده كما يقوله الامامية فصوب الموافقون لعمر الكارهون لخلافة علي ع
منع عمر عن ذلك بحيث مطلوب الامامية ويصير جميع الوجوه المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى
واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك بالاشفاق على النبي ص وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه ص لم يكن يكتب
تلك الوصية مع قلتها بحيث الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يتعلق لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقتان لا تطاقان هما مشي الاقدام ومشق الاقلام لانه ص
كان اميا لا يكتب ولا يقرا من الكتاب شيئا وان كان املاء فبان يلقي عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا
على ذلك لما امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكد مع انه ص مؤيد بالوحي معتضد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي ص اعلم بحال نفسه
والشفقة على نفسه من عمر واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة اه ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له لانه
قد دفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي ص حيث علموا يقينا ان الله تع ورسوله لم يكلفوا احدا شيئا من التكاليف الشاقة وقد سمعوا

قوله تع

قوله تع في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ص بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك فمن
اين نشا خوف ان يكتب النبي ص في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يعلل ذلك ايضا بانه لما كان النبي ص في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصد بقوله وراى
عمر اه ففيه ان راى عمر مصلحة مخالفة لامر النبي ص عين الكفر لقوله تع ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد
علم تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله تع قال اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان ما طلبه النبي ص وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي ص والا فامره ص لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه
راد على الله تع وهو في حد الشرك بالله تع وايضا لو كان معنى قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي ص بعد نزول
هذه الاية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين اه ففيه ان هذا لا يصلح سببا لرد
النبي ص وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل عما عنده في كتاب الله تع فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما
وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فمدفوع ايضا بان الحكم الاجتهادي الخطاء ربما يترتب عليه مشقة عامة
لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فكذب ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي ص يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عنده في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تطرق احتمال
تقول المنافقين في ذلك بادعاء الرفضة ففيه ان ادعاء الرفضة لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي ص حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر
كما زعم النواصب على ما زعموا لما ادعى الشيعة ذلك بالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالنظر
ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي ص من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من
الكتاب لم يكن للخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان اولى
ان يكتمه ويخفيه عند ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب عليه لديه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد فيه
في شان عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذاك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب
كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي ص كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار علم عمر بكتابة
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقراه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان
قبلتموه نقراه وان لم تقبلوه نرده فقال طلحة اقراه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وليته امس ووليك اليوم واما الرابع وهو المفصح
بقوله وقد قيل انه كان من النبي ص بطريق المشورة والاختبار اه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي ص حالهم في طول مدة
صحبتهم ولخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسالة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقرر ويعرف كما قال تع
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبتدا بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث اه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا لو كان مقصوده
ان يكتب شيئا في تعيين علي ع للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لو تمحضنا عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي يبتدا به النبي ص من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به ص في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما
استدلال هذه الطائفة بقول العباس رض لعلي ع انطلق بنا الى رسول الله اه فقد عرفت فيه ان عليا ع كان ملازما في خدمة النبي ص ايام مرضه فلا معنى
لقول عباس له انطلق بنا اه وانما نفترى هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين تقدم واما معنى الحديث على ما ذكروه ويؤيده ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وايضا ما ذكره علي ع السؤال عن ذلك وحلفه ان لا يفعل كما ذكره المفتري من الذي سال ذلك عن رسول الله واقتضاه منه واما الاستدلال
بقوله ص دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك مع ان فيه من التدافع
ما لا يخفى لان قوله ص دعوني يستلزم اجابته عنهم او لا وامره بقوله هلموا ائتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من القوم
كيف يحملون ظواهر الايات التي فيها عتاب الانبياء على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطا مع دلالة العقل على تنزيههم
عن ذلك مع وجود الحامل لظواهر تلك الايات ويتركونها ويهملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مراتب الانبياء باضعاف على غير
ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وهل هذا الا تسوية بينه وبين الانبياء الذين هم في
التعظيم وما ذلك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تنزههم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي ص على ارادته ص النص المنصوص على خلافة علي ع في ذلك الكتاب بوجوه الاول ان مجرد منع عمر وظهور كونه من يد الخلافة لابي
بكر ليكون نصيبا اياها اولا ووسيلة الى نقضه اياها ثانيا ساعيا في منع النبي ص عن كتابة ذلك الكتاب بالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في بيعته

نسبت ذلك المساعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه والعقد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك من اتفاق جمهور قريش المعاندين لعلي عليه السلام وجددوا هذا العهد
باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد ما تفحص النبي صلى الله عليه وسلم بخلافة علي عليه السلام في غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر من النبي
انه يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عليه السلام في يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي بما فيه من الكفر والهذيان الشاكي
بحسرة ابن عباس ونحيبه عند تذكره تلك الواقعة وكثرة بكائه بحيث بل دمعه الحصى كما رواه البخاري من البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي عليه السلام لما عرض له الحزن والبكا لهذه الحيثية انها لم يقع بعد النبي بين امته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكائه لهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وامامة خلافة ابي بكر وتجاوزه الثالث ما بينهم من ذكر اهل السنة ورواته اعني
مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى عند موته بثلث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمن الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمن ابن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي عليه السلام كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي ادعته
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفا للحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل بحيث لا امانة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه جاء ببيعة ابي بكر على جميع الخلق وخاصمته على البتول في بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عليه السلام عدة مرات في موالاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين وديعة الامة فقال اللهم
هذا وديعتي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يجد عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه انه ما امر ان يراقي كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كان قد استناباه في نصب ابي بكر اماما او فوضت الامر باسرها اليهم حتى ذلك ويحكموا على انفسهم فليرجع العاقل المنصف من نفسه
وينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرايع وقنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
متابعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة ضد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة
عندهم ليست من اصول العقائد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا
الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امرني عليكم فمن
امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتتابع اواسامة
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبداه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقد سماه رسول الله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدا الاجماع وليس هو الموجب وهذا
ظ وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق
على بيعة ابي بكر لا اولا ولا اخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده واتباعه ولا اخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المص واما ما ذكره من ان
مبدا كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا آه فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب لمخالفته لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد ولو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدا لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المختل المبني على الاهتمام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صدر واحد وداسوا واحدا او كسروا سيف
اخر وقال لا ارضى بذلك وحضروا لاحراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدا احداث البدع والالواث وان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين من ابي بكر وعمر انما وقع لجزاء امانتهما لمعاضدته اياهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدرة والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معاضدة ابي عبيدة مع علي عليه السلام لما طلبوه لاخذ البيعة لابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره وزعم في ضمن ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المص قدس سره لم يدع احراق البيت وانما ادعى قصدهم
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي بل انكر ذلك لما قال لما قبض رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

ما سمعت

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم فقال [illegible] وكاني لم اسمع
هذه الاية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله لما توفي
وانه ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم يقولون انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فما جلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرء هذه الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الاية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان يسكن المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يرتدوا عما هموا به من ايقاع
الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امر عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم وتخبل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى واقول كل من القولين المذكورين في تاويل
جهل عمر مما يابى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الاية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتولة في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكر للنبوة بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول اخويه عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي
لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان المنافقين في المدينة خاف عمر منهم
لم يكونوا في اخر زمان حيوة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة خائفين كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من ال محمد عليهم السلام فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على علي عليه السلام قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امراة حاملة فقال له امير المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام اما لغفلة او نسيان او
عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء وارباب الفتوى وان صح ما ذكره من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى واقول قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي فكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله ويجوز
ان يكون من رايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي فيجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة يدعو الى الاستعجال تمحل لا سبيل له فيما نحن فيه مجال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال في قتل مسلم او
مع ما علم من الشريعة من رعاية الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف في
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لان عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه علي ترك رجمها لان هذا يقتضي
انه ما كان محتاطا في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل الصرف واستخفافه باحكام الشرع وعدم
توجهه بتحقيق حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ارباب الفتوى يرجعون الى رؤساء الحكم الخ ففيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق فيقع منه الفساد وايضا ليس
ما نحن فيه من نبيه المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك لم يفعل لما
سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين لتحيرنا شاء واما استبعاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فبما انشاء من اشتهار جهله
ومكره عليه بعقله وعلمه وقد سبق ما يبلغ الاشتهار على وجه اتم لكن يحتاج فهمه الى توجيه وتوجيه واما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل ابيه
ثم ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر فيصير من قبيل استشهاد ابن اوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من فضل الفضل الذي اهرقه الكرام من اصحاب الكاس والجام على
الارض وهذا لا يروي ولا يشبع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالات في المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

توفي م قام عمر في المسجد وقال ان ناسا يزعمون ان رسول الله

المال لشبهة انه رأى النبي ﷺ زوج فاطمة على خمسمائة درهم فقامت امرأة البر ونبهته بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت واعتذر قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم
وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية له لان المروي انه حرم ومنع حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما
التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لا قتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول شأن ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله ﷺ في الامة فامرهم بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يأمر
بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امرها بالوجوب بل له الامر باشاعة المندوب وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة
والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة في جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدد به وللامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعذير والاستيصال
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لا ارتكب محرما على زعمه ثم قال الرواية منافية له لان المروي انه حرمه فهذا غير مسلم ولما كان ظاهر امره بينا فيما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند
ذكر الله تعالى حتى انه قيل له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لا قتضى اظهار القبيح وتصويب
الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك
الحق والصحيح واخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى **واقول** ان اراد وقوع الاجماع على ان شأن الامام ان يأمر الانام امر استحباب بحفظ
السنة وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنة رسول الله ﷺ فان فعلتموه تأسيا به كان احب الي فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل
على التهديد المذكور يأبى عن هذا ابا بينا وان اراد الاجماع على ان له يأمرهم امر ايجاب ويوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا نم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالوجوب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام
المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم ففيه ان التهديد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا وقوله للامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك
مستحب او فعل مباح جائز واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا
القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره بينا فيما ذكرته المرأة الخ
فقد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما منافيان لذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المذكورة وعليها بقول المص لو كان الامر
كما قال عمر لا قتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان فظاهر لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة
وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة ومماشاة معها في تسليم ذلك لجواز الخطاء في نفس الامر للزوم اظهار القبيح وتصويب خطاء المرأة لزوما
لا ستره به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة يتصير تواضعه معها مقتضيا تقرير الخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو مما في رجوعه عن حكم الاية المبيحة للمغالاة في المهر وكذا فيما سيجيء من منعه ابلاغ النبي ﷺ
ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله يقينا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله ﷺ وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا ان بعض هنا خلواته ووضع الخد على
الارض عند قول ذلك القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ ففيه
ان مقصود عمر لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة صريحا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة
كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا نسلم انه يفهم من كلام عمر شيء من ذلك الا انه ان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطأت من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قيل
له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علمه ولا ظنه وهذا اظهر لكن بالافتراء على ولي الله انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
للحكم الحرام معارض وهيهنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا التجسس كان من جملة وسع ازالة
فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله ﷺ امر بكسر القدور التي طبخ فيها لحوم الحمر الاهلية
مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر في ازالة المنكر اذا دعت الحاجة
بتيسر لازالته الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الاواني التي فيها الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر فيجوز لعمر اجتهد فدخل

الدار

الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما ذكروه من القرآن تغير اجتهاده فتركهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى **واقول** اراد المص قدس سره
ان قوله تعالى ولا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والمعارض الذي توهمه اجتهادا باطلا
وهذا مما لا يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا لم يجب عمر بشيء من جهات تخطئتهم اياه والخصم وايضا ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي لا الامكان
العقلي فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب
وشرائط مخصوصة مذكورة وانه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس بالتسور ونحوه
انما يتحقق باخبار عدلين عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وقد دل صريح ما روي عن عمر في ذلك انه لم يكن هناك ما يمنعه من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المص ثم اقول يتوجه على جواب قاضي القضاة انه مناف
لما ذكر من نقل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قيل له
وهذه المسألة سؤالا وجوابا مذكور ايضا في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المص فههنا لم يتعرض لما ذكرنا من المناقضة فتدبر فان ازالة المنكر في
القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي هكذا ينبغي ان يحقق التجسس
واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به فمردود بان النبي ﷺ صاحب الشرع فيكون مناسبة لفعل عمر الى امر النبي ﷺ
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي ﷺ وامر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لنا كما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي ﷺ واما قوله اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر اواني الخمر ففيه اولا ان المحتسب وان كان له ذلك الا ان عليه ضمان ما كسر صرح به ابن حزم
في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والاثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا في هنا هذا التخصيص لشارع النص الدال على عدم جواز اتلاف مال الغير بما عدا الدنان ورخصة المحتسب في
كسر الدنان وبالجملة ما ذكره ههنا واهي جدا كما يظهر بادنى تأمل **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه كان يعطي
عايشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها لها رسول الله ﷺ اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطاء لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال
الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله ﷺ عشرة الاف درهم وكان هذا بمشاورة
الصحابة ومنهم علي ع واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤا فاعطاء النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فمما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش الفقراء محتاجا فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ فربما صرفه في الجهات التي يدعو اليها الفقر ومهام مصالح
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب الكذوب الذي لا حافظة له سابقا ان النبي ﷺ كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر
على ذلك ايضا تأسيا بالنبي ﷺ وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفعل بضدها مع اهل البيت ع علم ان ذلك مقتضى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد رعاية خاطر بنته وبنت صاحبه ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته
لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المص
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان نوع الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي ﷺ لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يصدر
الا عن الجهل وبغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن قد اندفع بما ذكرنا من ان النبي ﷺ قد قرر في حيوته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش الفقراء محتاجا فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا لحال الاستقبال واغتباطا للاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما ذكرناه
انه بقي في ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حيوة فاطمة ع كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك لفاطمة ع ولما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له اري وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فتلجلج في شهادته اتباعا للهوى فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد صرف الحد عنه
واحتال في دفعه قال السيد المرتضى ره كيف يجوز ان يحتال لصرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما رأى المغيرة يقول لقد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان اميرا بالكوفة وكان الناس

بغضونه فاخذوا عليه الشهود انه زنا واتوا عمر فاحضره من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر للمغيرة قد ذهب بعضك فلما شهد اثنان قال قد ذهب نصفك فلما
شهد الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المراة في ثوب ملتحفين به ورايت العضو في
العضو كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر اسكت فلو تمت الشهادة لكان الحجر في راسك هذا
رواية الثقاة ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن خلكان وابن كثير وسائر المحدثين وارباب التاريخ في كتبهم
وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن ما على رواياته فليس فيه طعن بعمر لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء
الحد بالشبهات وله ان يندب الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم الاية واما
تفضيح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى **واقول** الرواية
التي نسبها الى المعتمد بنا ما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه لم يوجد في تاريخ الطبري الشافعي
المعتبر بين علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد
به ويؤيد ذلك نسبته هذه الرواية الى المعتمد انه نسب ذكره الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة واغلب من بعدهم
ولهذا سماه بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل الرواية
بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود هو الاشتباه الذي ربما
يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطي رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن
مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل له في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا
المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يندب الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل
ولصار الناس عن كيد الفساق في عويل وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا واتم دليل
واما استدلال الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة
بالزنا لم يشهدوا عليه بل للحسبة لله تعالى وقصدا الى اقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كنود ذلك الكنود والاقتداء به في الصلوة والسجود بل فعلوا
ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمنافسة ومن اين علم عمر وهذا الشقي من اولياءه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول
واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما
يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا قاصدين لاقامة حد الله وحكمه
كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف غرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في
الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المص عن عمر انه كلما كان راى
المغيرة قال قد خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل فيه
فتامل **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الحد بسبعين قضية وروي مائة قضية وانه كان يفضل
في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما تلونه في
الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل براي الا
بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في امهات الاولاد انه قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم اقول
ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين ما اعترض عليه
ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي فضلا عن الخطا فيه ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه حكم منصوص
من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص
من التفضيل في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عربي من جنس هو منها
وما سيذكره المص من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن من احدى هاتين الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله
لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاؤه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما
ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل براي الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطا من غير تدبر ومشورة باحد ليت شعري
ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين كان قد يتغير اجتهاده
كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات بني امية
ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان منفردا من عمر فلما وصلت النوبة الى علي عم اراد تغييره وجعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم السابق تقية لئلا ينكر عليه

احد في ازالة

احدى ازالة وارتكاب اقل القبيحين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافترائهم في هذا الخبر اختلافهم في تعيين حكم علي في هذه المسئلة
فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي عم في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين علي عم على الوجه الذي نقله علماء الامامية
ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم ابصر بمذهب امامهم عم واما ما اجاب به الناصب عن قول
المص ان عمر كان يحكم من جهة الراي والحدس والظن بان ذلك من شان المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المص من الراي الذي كان يستعمله
عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الراي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا
الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون فيه ما ظاهر مما سيذكره في بحث الهاشمي من ان المجتهد
لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتامل **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على
عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا يقدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام
كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك رواية بينة
واعترضه المرتضى رضه بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله صلعم وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان
النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم لم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابنه عبد الله انه قيل ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك عن
راي راه وقد روى السنة في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء
وان القران قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا
نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي صلعم قد قال ادرؤا الحدود بالشبهات فهذه رواياتهم
الصحيحة عندهم تدل على ما دللنا عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق
اياما على عهد رسول الله صلعم وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن الحريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق انا فعلناها ايام رسول الله وابي بكر وبعض
ايام عمر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين قال نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملنا بها وفعلناها مع النبي صلعم ولم ينزل القران بحرمتها ولم
ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال له ان اباك قد نهى عنها فقال
ابن عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله نترك السنة ونتبع قول ابي قال محمد بن حبيب البحتري كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون
باباحة المتعة للنساء وقد روى الحميدي ومسلم في صحيحهما والبخاري ايضا من عدة طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين
بامر النبي صلعم الى حين وفاته وايام ابي بكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين واباح مرتين الا متعة النساء هذا كلامه
والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر الى
الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست بزوجة فانها ليست وارثة ولا مورثة للمستمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن نصف ما تركتم
واما ما ذكره من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في اخر الامر ونحن نقول لو كان الامر على ما يذكره الشيعة وان
تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم يعترض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ لانه كان يعرف شيئا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يخرج منه وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من
قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يخبره وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم يخبر الحلية
واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي واوقن رسول الله
واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى **واقول** يتوجه عليه ابحاث لا تخفى
منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكثير ليجعل فتوى عمر لغوا من القول بان المتعة من بين جميع احكام الدنيا تخصص
بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يجعل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليفرعوا على ذلك تقرر الامر
على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت
باقية الى زمان عمر على اباحته وانه لم يلحقها حرمة الا من عمر دون النبي صلعم مع هذا التصريح والرد على عمر كيف ظهر على الشافعي ان الامر قد تقرر على الحرمة
والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صلعم وزمن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى
عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطرب روايات الجمهور في نسخه سيما في تكرره كما يظهر مما نقل عن
الشافعي وليس حل منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعيا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة
ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا

له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنهما وعاقب على فعلهما فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها عباده الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشقي عنه ما جاهل او متجاهل وبهذا قد نكشف بطلان ستره وان لا ولي اكتنان مثل هذا الشرح وقوله لا اختلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لا ابهام الاجماع من العلماء على ذلك فتم فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة وانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قال لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم اتصاف المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح بما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم الرازي في تفسيره وكلما قيل او يقال محلات تكلفوها عن غاية الحيرة والاضطراب في دعا الاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره احتج الامامية على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء بمنا ول من ابتغى الموقت كالمؤبد بل هو اشبه بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصا الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي ما ذون فيه فلم قلتم ان المتعة ليس ماذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد نقل عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من الاحاديث مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر نقر على الحرمة مردود بان الجماعة الذي روي عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المؤمنين عليه السلام وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب مدينة العلم مع سائر فقهاء الصحابة لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل يتفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرر الامر على الحرمة في اخر الامر ولعله اراد بآخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين عليه السلام لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما لما في ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سننهما واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامة علي مبنية على امامتهما فان فسدتا فسدت امامته بل على هذا ما سمعت من انه عليه السلام نهاهم عن صلوة التراويح الذي ابدعها عمر فمنعوا ودفعوا اصواتهم فايلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان معارضا منازعا منقصا الايام ولا يتمكن من اظهار الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طرائقهم وهذا هو الوجه ايضا في تركه لاخذ فدك ايام خلافته وما العجب من ترك امير المؤمنين عليه السلام ما تركه من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب من اظهاره شيئا من ذلك مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان عليه السلام يحتج في كل مقام يقوم بما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان بما ان ذكره يطال به الكلام ويروى القايل وقد استاذنه قضاته فقالوا بما نقضي يا امير المؤمنين فقال لهم عليه السلام اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون للناس جماعة او اموت كما مات اصحابي يعني عليه السلام من تقدم موته من اصحابه والخالصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك بالمنا بما اوجب الله تعالى عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم الا انتفاض بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فبقي الاستدلال بقوله عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعد اختيار الحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك نعم لما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم الاكثرون في اشاعة حرمته ذلك قرروا الحد والقتل عليها خاف المتاخرون من اتباع مالك الكبير وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تلمذ ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود فيه ان الخصم لم يذكر ههنا ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له استماع حل المتعة عنه بل يجوز ان يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه على ان نسبة ابي حنيفة لصحبة ابن مسعود قرينة بلا مرية ومناهيك في ذلك ان ابن حجر المتاخر مع انه وضع رسالة الموسومة بخيرات الحسان في بيان احوال ابي حنيفة وفضائله وتصدى فيها للتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الذي افردوا او نسبوا الى ابي حنيفة ادراكه اياهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم قال بعد الاستقصاء في ذلك لعل بعض متاخري المحدثين

من صنف في مناقب الامام ابي حنيفة كتابا خافل فاما حاصله جزم جماعة من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا ما شبانهها التلمذة الاكابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافسون فيه المحدثون ويعظم افتخارهم به وعلى كل ما نقلعته انه سمع من صحابي الا انه من كذاب ما شبا اخر انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد بقول عمر نا انهى عنهما انا اخبركم بالنهي واوافق رسول الله تاويل مظلم لا دلالة لقوله عليه باحد الدلالات الثلث ولو اراد ذلك لهذا المعنى لكان سفيها مبهما مغرا ومنها ان ما ذكره من ان قوله كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعى المرتضى مدخول بان المرتضى لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول الله دوامه في زمانه بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا الخ يفهم ذلك ولا يهجانه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم في النهي الى دوام عمر نهي عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المصنف على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب ويفتخر به على عادته في نفي

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء وذهبوا اليه ولم يتفرد بالمنع ولم يصح منه رواية في منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على المجتهد انتهى واقول رواية منع المتعة هي بعينه ما اشتمل على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا فتنوع بما مر من ان اضافة النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد رسول الله يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات

قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذي ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء كل واحد منكم يهز عفريه يرجوا ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست القايل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات عمنا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح واما انت يا عثمان والله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة ومقنب لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا ارائهم في اختيار الامام فربما طال لهم زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى اول دليل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكر ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا باطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب فتراه يا خذ في عيبهم ويشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم ويقول للزبير وهو شيخ المهاجرين بمحضر الناس انك جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطواد الصحابة وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد لقيت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة وامامهم في زمانه فصدقني وقال هذا كذب بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام قلائل تاوه يوما فقال له ابن عباس في الخلوة لم تتاوه يا امير المؤمنين قال اذهب بحريجا نا متفكر في هذا الامر اوليها لمن فقال ابن عباس قلت ابن لك من عثمان قال الخاف ان يولي اقربه على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو وليت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له اين لك من طلحة قال اعوذ بالله من هو قلت اين لك

الزبير فقال الشجاع جاء فلنت ابن لك سعد قال انت بدعسكر ولا يصلح للخلافة قلت ابن لك من عبد الرحمن فقال ضعيف قلت ابن لك من علي بن ابي طالب فقال فيه دعابة واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مرّ عليه اسبوع حتى ضرب ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لقاضي القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر المعايب القادحة للامامة بل هذا من مباح الناس فيكون ما كان من العتو ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه علي ما ذكره اشار للخلافة على اشارة جلية لا يخفى بل هو قريب من التنصيص وغير خلافته من هذا الكلام ظ فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب السنة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاد دان في اختيار الامام والامر ايضا اعتراض عليه واما ما ذكر من القتل بعد الثلثة ان لم يتفرد والامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التاخير لا تاخيركما مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث واما جواب قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فالجواب صحيح ما اعترض عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا انما هو بعد الثلثة فان الثلثة كانت من عند الامام السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر ويختم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان من جملة الروايات التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصحة قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصابيح في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي عليه السلام بالخلافة واعترض عليه هنا بقوله واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا مع انه وارد عليه **واما ثانيا** فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب بجاهل عن شهرة الخبر لعجز عن صلاحه نعم ما قال ان المص لا يعلم الوضع مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المتبحين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي يتعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المص لكان هو اولى بان يشير اليه وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عد عنو الجماعة مشافهة **واما ثالثا** فلان ما سماه الناصب بها الدين البغدادي وزعم انه التشيعة ونسب اليه رواية الخبر فليس عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولا كان للتشيع في نفسه الناصب الذي كان من شدة التعصب خصوصا في بتر بز الذي كان تحت سلطنة البزيدية الباطنية من تراكم ربما يكون بظهر التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل بل الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين عليه السلام انه لما اتى بالرواية المخبر عنه له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المص قدس سره لان ما رواه المص كان خاليا عن ذكر عيب لعلي عليه السلام مخله بحامله والخرافة على عليه السلام ان يخترع رواية يكون فيها تخفيف في اظهار ما عنو الحمسة واشتراك علي معهم في اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس ما لا يطاق فانه لله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن لا يبالي بشدة نصبه خففه الله انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الحال ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي عليه السلام وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق الخلافة طلحة وزبير وغيرهم قبل علي عليه السلام ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كرامة لعمر باخباره عن نومه موته **واما رابعا** فلان لو سلمنا الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته لسبع ايام ما يؤول اليه الخلافة من عثمان من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو فعلت لفعل اه كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع امر الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل اظهار عنو الجماعة على ارادة المناصحة تمحل وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي عليه السلام تمحل وتكلف فلا اعتراض في كلا المقامين وارد **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهاد دان عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل صرف علي عليه السلام عن الخلافة على كل تقدير من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لعدم تعيين الخليفة على الوجه الخاص ينكر بما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا وكيف لم يحمله مهنا انه وقد صار جعله لها شورى سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي عليه السلام من الناكثين والقاسطين والمارقين من المسلمين الى الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض لجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة **واما سادسا** فلان ما ذكره من حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث سيد المرسلين فيخرج القران والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات تكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السرائر اما عنيت فلا وليس لي في هذا الموقف الذي وقفته الا ان تكلم على صريح كلام وآبين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينت انتهى كلامه **واما سابعا** فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثة اعانة لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في تزيين اصل كلام عمر انه يتوجه عليه انه من اين علم انه في اثنا الايام الثلثة وقت المشورة باق ولعل

عثمان

ولو لساعة بطول الامر لا ينبغي وقت مشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكمون باجتهاد عائشة وطلحة والزبير ومعاوية ويعذرونهم بل يثبتونهم في خطاء خروجهم وبغيهم على علي عليه السلام بمجرد احتمال ... وتوهمهم في طول السنة اشهر وفيما يقرب منه على خطائهم وههنا لا يعذرون عليا وغيره من عمه في تقرير اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقران والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة تنطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما تجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جائز ان فعله النبي ثم تركه واعترضه المرتضى بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان ليلا فراى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد الرسول صلى الله عليه وآله بان كل بدعة ضلالة وقد سال اهل الكوفة من امير المؤمنين عليه السلام ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فلبى فلما اجتمعوا زجرهم وعرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلى الله عليه وآله ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجماع على ذلك وما عيب مكابر في فعل به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فاللعنة عليهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفنا بهم وتسببوا ابائهم الى القبح وجعلوها واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وآله اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رض قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما انتهى هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقع ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعده المقررة واصوله الضرورية المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن حصولها في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية كما تقرر في الفقه انه مثلا عمل المأذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين عليه السلام منع عنه في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر الثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم يفتح في زمان رسول الله مدينة من المدن صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى راية الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين عليه السلام من اهل ذلك الاجماع ولم ينقل احد ان امير المؤمنين عليه السلام اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وايضا عمل به امير المؤمنين في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا في الدين لابطله وافسده وكذا امر سائر خلفاء الاسلام وقائم الدين بالخراج وكل الناس عملوا على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقران في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين فيدل ... الخراج ثم جاء البوال اللاعرابي الذي سوء قوله ويوله يعترض على ائمة الاسلام والملهمين بالصواب في كل مقام **الثالث** انه ابدع ترتيب الجزية والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ من اهل اليمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن جبل قال بعثني النبي الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده يتبع في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون وبعده سيما امير المؤمنين علي عليه السلام والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد

لاهل الخمس

وصلوة الضحى بدعة

مقام

به اهل السنة فلم يرو واحد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل مؤمن
ويتيقن له كل منافق انه ظهر حجته وصحته بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمن بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وذلك لصلاحه واموال الجمة والقشابر الوافرة واسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وذو النورين ثم لما توفيت زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من ولد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله صلعم هاجر
عثمن من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي صلعم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمن وعن عبد الرحمن
بن خباب قال شهدت النبي صلعم وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمن فقال يا رسول الله صلعم على مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال على مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال على ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله صلعم ينزل عن المنبر
هو يقول ما على عثمن ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمن الى النبي صلعم بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي صلعم
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمن ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله صلعم ببيعة الرضوان كان عثمن رسول رسول الله صلعم الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمن في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله صلعم خيرا من ايديهم لانفسهم والاحاديث في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها اهـ ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواه هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على ما بينا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
ما روي عن بكر ثابتة فلان قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المص قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه صلعم كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها بادائها في بيته ليبعده عن الرياء
لانه كان يصلي جماعة فان الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي اداءها في البيوت دون المسجد ويحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح
في ان نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبهام لظهوره انه لو كان مراده ان تلك
النافلة كان يفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا عد من جملة بدعة وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على جعل النافلة جماعة قوله فام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه انما يكون بادراج بقوله لو نفلتنا
هذه الليلة اداء النافلة جماعة فحسب عند الله تعالى بها اجابه صلعم بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب قيام ليلته ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم مما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا اهـ مما لا يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح بل الجماعة احيانا
اهـ بل يدل على انه صلعم كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس تعلمها بالجمعة فيفعلها جماعة ثم الناصب طالب بيان ما ادعاه من انه صلعم لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون
عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة في صلوتها جماعة احيانا لزم الاتيان بها جماعة في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل صلعم فقد قصر عمر في اكتفائه
بما فعل واما تقسيم البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجديه لا لعمر نفعا لظهور ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن النبي صلعم نص في النهي عن ذلك وكونها من
البدعة المنهي عنها واما قوله فان دفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي صلعم فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استند
على النهي عن ذلك بقول النبي صلعم فلا يجمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او بانكار منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين ع فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري وما كانت جماعة رمضان سنة عمر بدعة لقوله صلعم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث
وكان شاملا لبدعهم ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا انما هو اجتنبع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه صلعم وبطلانه ظاهر لظهور اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس كما هو بالعمل المختلفين وذلك لا يليق من الشارع صلعم الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت
المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي صلعم وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله صلعم

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار اقتدوا امركم رسول الله وغيركم بالاقتداء بنا فليس لكم مخالفة رسول الله ونحن نعلم قطعا ان مع وجود حجة
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فعلما لم يذكروها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق ثمة التحريف في روايته ولعله قال صلعم اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء على ان يكونا مامورين بالاقتداء او اللذان بعد النبي صلعم كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الوضع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترته ونظيره من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على طبق
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني فيتجه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا يقتضي
عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المص معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يثبت الناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال تمامه واختلال نظامه
ووهنه وتخبره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المنعقدة من علية الحكم بما عنده كما عرفت قبيل
ذلك في التراويح مع حصول رضا اهل السواد بذلك الى يامه تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما راه عمر في امر الخراج فهو كما
وغايته حصول الاجماع السكوتي من قطاظنه ومهابته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
ونفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب المرتد بقوله فان اراد
بالجمهور اصحابه اه فيرد بانه يتجه ان لفظ الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولفظ المص لم ينقل هيهنا رواية مشتملة على الطعن عن احد من رواة الشيعة
وايضا ارادة الشيعة من ذلك بمنافاة ما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ نعم ما قبل انا لكن لا محافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يرووا طعنا في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يروا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص هيهنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما اوضحناها لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وشوقهم لم يفهموا في مبدأ
روايتهم دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كلها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق وينفي رقاد كل مارق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مسندا لها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يعقبها بل ذلك يهذي في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق حسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد
روى بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية
عبد شمس بشهادة النسابين العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك ان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل
عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب لما ذكرناه لما ذكر انه لما افتخر معاوية في بعض كتاباته الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من شرف قريش بالحسب ثم وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي صلعم من عثمن وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي صلعم من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب وفرقها عنه فخطبها عثمان فزوجها النبي صلعم منه فبعد اسلام ابي العاص وبقائه في المدينة مدة يسيرة ماتت رقية
عند عثمن فخطب عثمن بعد موتها زينب فزوجها النبي صلعم منه وماتت في حبالته فلما كان الاثر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله صلعم من رجلين
كافرين لم يخلو الحال في ذلك من ان يقال انه صلعم حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين رضيه الله تعالى
وحكم الله بتزويج رسول الله صلعم ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك هو مخالف لهم في دينهم غاروا بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة فتزوجها رجل من مخزوم فولدت لها بنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدت ابنا كان يسمى هند ابي هند وهما فان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله
زينب ورقية له من امرأة اخرى قد ماتت ثم ماتت ابي هند وبلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حدثان تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفة بكثرة المال فاما هند ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امهما اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة
سفرت بين خديجة ورسول الله صلعم لما ماتت بعد ذلك العمة بيسير وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله فرباهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من يربي يتيما ينسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل لمن يربيها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربي رسول الله صلعم هاتان الطفلتان ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه صلعم والى خديجة بالبنية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان ربى
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي صلعم الى المدينة فقال لو سال الناس رسول الله صلعم يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن رباها ففعلوا ذلك فانزل الله تعالى

ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله تعالى في الاسلام تزويج اليتيمة ممن يربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن نظر الايتام انتسابهم ونظر
لما ذكرنا سابقا من حال النسبة امية الى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة الى نبينا ص فانه لما رباه وسماه ابنا على رسم قريش في ادعيائهم انكروا
على النبي تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقال وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق احق بالاتباع والعلم بمعزل عن الوقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه
الباطل وترويج مذهبه العاطل يتحرى ويجري ملبسا كلامه على ما ادعاه ويغالط فمن ليس له حظ في التحقيق والنظر البائن بقوله فليتدبر هذا الغافل
انه اذا كان حاصل الخصوص مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغبي المغفل الجاهل مع الفه بالعادات وعدم الاهتداء كثيرا
مع كمال ضعفه في ادراك الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان شياطين اهل الدنيا والعلماء الراضين عن خلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا واما ما روي في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن خباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن خباب بن الارت كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال وروي عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد ابو طلحة يعد في اهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه ان جيش العسرة هو ما جهزه
عثمان
لغزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا اكثرهم على الجمل والبعير والباقي كانوا راجلا ولم يجهزهم ولكنه قد تقدم القوم الاعطاء مائتي بعير في مرتين وهو موافق لرواية
اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك من زيادة عناية المتاخرين من اولياء عثمان ليتم لهم ان يقولوا في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة بعير فقد قال صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروي باسناد
الضعفاء انه حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس موضوع البتة مذكور
في صحاح القوم واما ما ذكره من ان الاخبار في فضائل عثمان كثيرة فقد ذكرنا اليسير منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني امية فلو لم
ينكرها الا لانك قد عرفت حال من انتخب من الاكاسرة ولا خير في كثير مما ذكره من ان المصنف ذكر مطاعن عثمان عن شيوخه الضالين كذب صريح وانما
ذكرها من كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور**
عن عثمان منها انه ولى امور المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون والمؤمن
علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
الى من خلفه وقال هل ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان
لقريش تاخذ منه ما شاءت حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر الى اجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن ابي سرح مصر تكلم فيه اهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهره فامر بقتل محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول معظم ما يطعنون على عثمان هو توليته بني امية على الممالك وذلك لانه راى امراء بني امية اولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان ذلك لانه اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستبدالهم فلا بد من الامراء الذين
يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكانوا بنوا امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح
انه لما علم عثمان ان الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن امارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الامام اذا نصب احدا اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فان حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **واقول**
فلان حال امراء عثمان من بني امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين على الشيخين ايضا كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف بعض الاخبار
مفصلا فلا يقول الناصب عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة هذا لا يبيض الوجه ولا يفي بالاصلاح اصلا وايضا لو كان الاحتياج الى
تولية ما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمن عمر لا ان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد يعتقد فتحها الله تعالى بايديهم وحيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمن
عثمان متعلقة ببني امية علم ان العلة في نصبهم ليس ما موه به الناصب لاصلاح حال الامام وايضا لو صلحوا للامارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا
منهم للامارة عن بلد من البلدان ومن العجب انه الآيتين من القرآن ينادي باعلى صوت على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه فاسق لا يصلح للولاية
واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة ان اراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لاولي المروات والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وان اراد به
الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة واراد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل اولاد الزنا نجباء فهذا المعنى مسلم لكن لا ينفع

ولا يخفى

ولا يخفى والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نعوت يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا بالاشياء الخارجة عن قانون الشرع يضبطون
الولايات واهلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم وظلمهم وعن ان يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل محلة مثلا بجناية صدرت
منهم وينهبوا اقواما لتخلف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من قياصرة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما
انزل الله بها من سلطان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله ص وكان قد طرده واخرجه من المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله عاملا بدعواه من غير بينة اجاب قاضي القضاة بانه قد نقل عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترض المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي وفي
اي كتاب وجده فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف وقال لا يساكنني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله ص والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي ص في مشيته فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يبق احد يعرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمان الى النبي وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن قول قائل غير عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن للقاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من تهجينهما اياه
وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شيء نخاف الله تعالى
فيه عليك فقال لهم عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله ص اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
ان يفعل ذلك
امير المؤمنين ع لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم بقول عمر والله ليحملن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي ع وقال والله لتاتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان عقبى ما تفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد روي في الصحاح ان عثمان لما قيل له لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استأذنت رسول الله ص في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم الى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمان واستامنه فلم يؤمنه رسول الله فاتى من اليمين والشمال والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في آخر الامر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استأذن رسول الله في ادخال الحكم بن العاص
وادخله بعلمه باذن رسول الله ص فلا مخالفة ولا طعن انتهى **واقول** لو كان عثمان صادقا في استشهاده عن النبي ص لادخال الحكم فلم لم يدخله
في زمانه مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه في شانه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك لكن بالمهم الا ان يوعد انه استاذن في ذلك عند اعيا النبي
في مرضه وعند ما نسبه عمر الى الهجر والهذيان واوصى الوقت عن تخالله جوته لقرب فاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
وح لعمر ان يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه هيهنا الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتاخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر ويدل على كذب ما في نسبته كون ذلك في الصحاح المشهورة انه ايد ذكرها في الصحاح بقصة قبول النبي ص طلب عثمان امان عبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تائيد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التائيد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي ص الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة تصديقه
من لوازمه
في ذلك بنقل احاديث وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي ص في اعادة هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل تأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان
مائة الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
يناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني ناولت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
وعدل الحكم بن ابي العاص
ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحارث بن الحكم بن ابي العاص وتصدقت افضاعة فبلغت ثلثمائة الف
فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان ذا اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله ص وكان ذلك في الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان امر العالم بتحصيل الاموال
سيما اذا استخلف يزيد اموالا بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده كان المرتضى وابن المطهر يحسنان امواله ومن خزانته حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو كما اعطى رسول الله صلعم اشراف العرب من غنائم حنين نفلا كثيرا انتهى **واقول** ان قدر ان جيش العسرة كان نحوا من خمسة وعشرين الف راكبا فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان الصحيح اعطى مائتي بعير والزيادة من زيادات اوليائه واما ما احتمله قاضي القضاة وبعضه هذا المخذول فانما هو على سبيل الرمي في الظلام بخلاف دفع الالزام فان من طعن على عثمان في ايام حياته اراد ما شاهده من اعطاء عثمان لكل من يريد من بيت المال الا فلا يطعن عاقل احدا في الجود بماله سيما على اهله وعياله وما اعطاه عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من الخلافات الواقعة عند وفاة رسول الله صلعم قال الشهرستاني انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن في الاضمحلال قوله ان كل هذا تحت يد قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له خازن مخصوص من اصحاب رسول الله وكاتب وغيرهما من العملة وكان يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى ذكر ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال ليدفع منه لطريد رسول الله صلعم ثلثين الف وقام عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه ورقى على منبر رسول الله وقعد في مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان ابا بكر جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث اخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله ههنا ومن علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرود من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادرة لا يذهب الا على الجاهل المرتاب فان اظهار رشد عثمان في الدين عند من يطعن في دينه انما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المص من روايات الجمهور وشهد بما ذكرنا بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون نبيا ولا اماما معصوما يسئل عما يفعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدح عليه كما قتل عثمان اخر الصحابة امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله النبي كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الصناديد في مبادي الاسلام واي مصلحة تتصور في ايلاف جماعة طردهم النبي صلعم باعطائهم ما لا يحصى من اموال العباد بعد استقرار الاسلام وعند كان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي صلعم كفر نعوذ بالله منه ثم اقول انكم تستحيون لنا صبيه وانا سوا ولم ما تنسبوا الى امامهم عثمان من الحيا والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا عما ذكره المص قدس سره بان اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل التي اعطاها للنبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من عشر امثاله اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا الذي تضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي الى خلافة عثمان تضاعف بيوت الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخصص ذلك بالقرض الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي هبة وتمليكا بل انما اقرض به الله تعالى بوكالة نبيه ولا ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير خطائه فيه فلا اعتراض عليه فتامل فيه فانه بيت الدقايق مما ذكرنا في نصرة عثمان والله المستعان

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **واقول** من روى ذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى دليل والاجماع الذي ادعاه الناصب خلاف فالاختصاص لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه بصدد الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا به غير مفيد والمص قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب الناصب يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك لبينه الله تعالى لنبيه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فيكون عاملا بعلمه الثابت عنده ويكون مجتهدا في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة وهذا امر قاضي القضاة في الجواب على تاويلها البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي لضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به الا

الخصا

الخصام نقول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل وليس فليس وايضا لو فتح باب هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة والزبير وعائشة ومعوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي صلعم جواز الحرب مع علي ع بل وجوبه وكذا اجالا ولتابعيهم رفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا جواز ذلك مع انهم عن اخرهم اعترفوا ببغيهم وخطائهم في ذلك كما مر **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية فيه اصلا الا لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من خواص اصحاب رسول الله ومن علمائهم نعم من جملة ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطائك بعدك لبناتك قال لا حاجة لهن به لاني علمتهن سورة الواقعة تقرانها بعد العشاء واني سمعت رسول الله ص من قرء سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى **واقول** قد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد شارح التجريد حيث قال لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فادبه عثمان لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال السيد المحدث في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر ذوي الاذناب ما هذه عبارته وقيل از اين واقعه يعني واقعه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وامدن جماعت از سكنه ان ديار بشكايت نزد عثمان امير المؤمنين عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور غير مناسبه واقع شده بود وقلوب قبيله بني هذيل وبني زهره بواسطه جهت ابن مسعود وهاء بنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وافتنده بنو غفار وحلفاء ايشان براي ابو ذر با عثمان صاف نبود انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر لان ابا ذر مات في الربذة وليس معه الا امراته وغلامه وعهد اليهما ان اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك واقبل ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطأها فقام الغلام اليهم فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر مما يضبط بين البطلان لان السفهة من المغول والتركمان والاجلاف من الاعراب لا يكادون لا يضربون احدا من الناس لاعانته على دفن يهودي فكيف يجعل مسلم انه من اصحاب الراي حتى سلمه عمر و اداه اهل الشورى في الخلافة هل من شانه ان يضرب رجلا من فقهاء الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان سبب الضرب انك دفنت رجلا هو من اعدائي ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار للعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رووا من قصة ابي ذر مما يخالف النصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امراته فقال ابو ذر رضي الله عنه ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد ان ندفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت بارض فلاة وحدك ويحضرك فئة من الناس يحبهم الله تعالى اذا كان فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرأت جماعة على المطايا السير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا اهل لك حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت تفدونه باباءكم وامهاتكم وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني فئة يحبهم الله تعالى فابشروا انكم هم ثم قال انكم لم يول شيئا من الامارة والجباية او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال انا ما توليت شيئا مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فمات فكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب فيهما فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم انه صار في شان السفهة والاجلاف وقوم لا يضربون احدا للاعانة على دفن يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا يبالي بما يفعلون من اعان على دفن مسلم صالح بل خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى البقيع وقد تتبع العباسيون في صدد خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا اما محمد واضرابها وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فكون الاجل دفن ابي ذر فذاك ان كان لغيره فلا يعتد به في مدلحا ولا ينفع وضع الخبر موافقا للهوى ومن العجائب ان الناصب يريد ان يذكر رواية يدل على رافة عثمان عن اساءته لعبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية عن لسان زوجة ابي ذر رض عنها انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفنك وليس لك ثوب يكفن فيه اه ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على ما وصف من المحنة والعسر والفقر مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد

عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ولا دفنه فلا يدل على جهله بالتواريخ وان كل ما هو مبينة في التواريخ انما هو مرتبة جهلهما من عز ان راى شيئا منها يرد لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال خرج ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمن ثم استقدمه عثمن بشكوى معوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري انتهى وذكر هنا اخبار اخوان صرح بحضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفتري هو الشيعة او الناصبة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل الانصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حب جوهر فاخذ منه عثمان ما تحلى به اهله فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن يمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمن على يا ابن سمية خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضا وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمن وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلي تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمن على مذاكيره فحدث به فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دماء ثلثة يشهد على عثمن بالكفر وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك لكني اشك في قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا او مؤمن خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمن عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل التشبه عنه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السما والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر لم ما الاروايته يوجد في كتاب من الكتب ونحو نقول في الجملة ان هذه الاخبار وقع مع عظمة شوقه الدواعي على نقلها وروايتها اتوى جميع ارباب الروايات سكتوا عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض ولقد صدق المامون الخليفة حيث قال ابتغيت في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والكذب في الروافض ولكن بما ذكره يتبين ولم يتبين هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل انسبة الى صحاحنا مع انه يدعي انه يروي كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكر من كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمن بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمن في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القران في الركعة فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يكرر مرارا ما على العثمان ما فعل بعد اليوم فلم ان كل ما ذكر في تكفيره كذب صراح عاقبه الله بكذبه على الخلفاء انتهى **واقول** قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به من موافقات المص اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد الا في كتب اهل السنة والجماعة والمص انما ينقل من هناك كما يشهد به السما والارض وفضلاء من افاضل العالم بالنقل ولم تدع المص انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فلذكر نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة اولى لكنه انما لم يفعل المص ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمكن وضعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما فروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اخباره عن قتل عثمن مظلوما ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تتمة حكم الذهبي بكذبه كما سيجيء ان شاء الله تعالى واما ما نقله عن المامون من نسبة الكذب الى الروافض فلو صح كان مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة اوتبا اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمامون من ملوك الشيعة وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي عليه السلام واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وممن صرح بتشيع المامون من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المامون عزم على عمر بن الخطاب بالجعل عند لو دعلية في هيئة عن حل المتعة فلتطلب تلك من تاريخهما حتى يتبين لك اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القران في الركعة فيه انه موضوع كسابقه وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه ثم قال واما اخباره صلى الله عليه وسلم بقتله فصحيح انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر

على شرائع

عن شرائع الى قتله ودفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمد الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبهذا ايضا استبعد الناصب عن حد يعتدون به تكفيرهما لعثمان كما لا يخفى ثم ما افتري من ختم عثمن في تلك الليلة القران في ركعتين ينافيه ما روي عنه في روضة الاحباب وغيره من كان في سوء الحفظ والعي الى غاية عجز عن قراءة خطبة هيأها الاول يوم صعد على منبر الخلافة فحيث قال بسم الله الرحمن الرحيم ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه نسي بسم الله ثم قال الحمد لله واشتد عليه طريق التكلم وفي رواية قال ان الله اعشى فانكم الخطبة على وجهها فامل فان الفكر فيه طويل ثم لا ادري انه من اين وصل الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القران في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الاية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير دوبيتهم بعد قتله ووقوع قطرة الدم على تلك الاية ان يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها مروان على تلك الاية من مصحفه ليعتد ذلك من كراماته لا بد لنفي هذا واثبات ذلك من بينا **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة باحتمال انه لحفظ نفسه لذلك اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروي ان عثمن قال يوما ايجوز للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليهم فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية الى عثمن فيه فكتب عثمان الى معوية اما بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه من الجهد فبعث اليه عثمان الحق بارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال ببيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكن مسيرك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جندب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي عليه السلام والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاساله عن سبب خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام خرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فخرجت الى المدينة فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم فضربني برجله وقال لا اراك نائما في المسجد قلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفي فاضرب به فقال صلى الله عليه وسلم الا ادلك على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو اثم في جنبي حتى يكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر تفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر نفر بمذهبه في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخ بالزكوة فاخذ ابو ذر العصا وضرب بها راس كعب الاحبار فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمن يشكو ابا ذر فكتب عثمن الى ابي ذر وبطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة ونصحه عثمان بمجلس العشرة مع الناس وان الناس اليوم ليسلوكو من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر لي اتاذن منك ان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة حاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذه حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر ينافي ما ذكره سابقا عند نقل المص الطبري قصد ابي بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه ورواياته واخباره ثم احلف بالايمان المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجيء الى عراق العجم من نسخه شيء وما اشتهر بين الناس من المجلد الفارسية الموسوم بتاريخ الطبري غير ذلك التاريخ فان ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنه لما علم الناصب بعد تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر لكن المفتي به هذا الجرح المشوم عليه وعلى اصحابه احال على المحال ورام برابطها التفصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال وبالجملة الكذ

فرع ههنا من قصة خروج ابي ذر كلمات نقدها ووضعها للترويج سرا مرفان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى اباذر الى الربذة وكذا
صرح سبط المحدثين في روضة الاحباب بذلك وقال ان عثمن حكم باخراج ابي ذر وقال الراي موضع من الحجاز ابعض البلد فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول وقريب لتناول يوجد في كل بلد فليطالع ثمة وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى النحو والتحقيق
ان اباذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمن بغرض انه على اكتنازه مال بيت المال متوغلا في صرفه الى مصارفه الشرعية وان يكفي ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت ان اباذر وعثمان تنازعا في عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يكنز او يعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول فعليه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابو ذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان الكنز
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرج زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء ادي زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهره يدل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يوجب ترك ظاهر هذه الاية لا يجوز الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص بعموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من مخالفة الواقدي في بعض المنقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة الصحابة وموافقته مع الشيعة يكفي في استشهاد الامامية على قدحهم في عثمان كما لا يخفى مع انا
ولا ان نظن انما نقله الواقدي من كابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج امامهم عثمن بعد ما اصل اليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل يضيع من قدم اجاب المرتضى بان ليس له ان يعفو لان جماعة
من فارس لم يقدموا لخوف وكان الواجب ان يؤمنهم عثمان حتى يقدموا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل ايام عمر وكان
هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قيل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعجام ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان مغولا ذا راسين فسال عبيد الله الهرمزان عن ذلك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المغول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر عمد عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله قتل الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا اختلاف بين ارباب التواريخ فمن جواز القضاء بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور ناجرة من دين ما طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى **واقول** ما ذكره في تقرير قصة هرمزان
منه زيادات ولم اعثر عليها في شيء من كتب التاريخ اثر وبعضهم مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية
واستصحابه كلا منهما المغول يشبه مغول الاخر ويدل عليه نص ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني

نافع عن ابي نعيم عن عبيد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن من تحت سرته وهي قتلته الى اخر الرواية ولو سلم عدم صدق عمر
عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان فينبغي اعتراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه لم يكن
لهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التمحل والتعليل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شيء من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظن ان القائل بهذا علماء اهل السنة والقسم
من المجبرة والملاحدة والمباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن صلاح قبائح اسلافهم وقصدوا تمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوا من المنهيات رووا
هذا العذر البارد وربما ينسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عارف معترف بحقية التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواط
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا خلاعة عن الدين ودخول في ضرب الحدث **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان الصحابة تبرؤا منه فانهم
تركوه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر واحد من اجلب عليه من اهل الامصار بل اسلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع الماء
عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وروى الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعتمة ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوا الذكر ولم يقع التمكن
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا امر غير ثابت لان اكابر الصحابة كان امير
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروا عثمان ارسل اليه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكين في السلاح
ليعينوه فطلبهم عثمن وانشدهم بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبه وانا اصبر واحتسب فرجعوا كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقال ان الصحابة سلموه الى من اجلب عليه من الامصار لم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاولاد والافلاد كبده وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمن كان اماما مظلوما استشهد وهو
على الحق واعدائه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها فمر رجل متقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمن بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى بالاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر فقالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين قال اللهم نعم قال انشدكم الله نعم والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا واني شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي استحى قوله وبوله فجعله كالكفار ولا يقبل فيه مع المسلمين اف له
ونفذ والصفح على بقيته بكل كف والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان يتبرء من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يشو كراهية في قتل عثمن حتى انه قال لو اني اعلم انه يذهب صدر من
امية الوهج من مشاركتي في قتل عثمان لحلفتهم بين الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت في قتل عثمن ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من مباهات امير المؤمنين
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو بنسبته الى المشاركة فامير المؤمنين ونساء الانبياء والمرسلين خصوم ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر انهم بقتل
عليه احد لامروان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمن واما عدم صلوة الصحابة على عثمن فانه كان في ايام الهرج واجلاف الامصار استولوا على المدينة وهم قتلوا عثمان
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمن حتى ان امير المؤمنين هرب منهم والتجأ الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى واقول
البري احد مما ظهر من القول والفعل وقد استدل المصنف على تبري الصحابة عن عثمن بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه الخ وقد روى هذا صاحب
الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمن القي على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم
بن حزام وعبد الله بن الزبير وجد مالك ابي عامر فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس عنه فاحتملوه
وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق حتى صاروا به ودفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمة روضة الاحباب تدل على ما ذكره المصنف بما قاله العلامة

العليل

بالمجازة وذكره

ما ذكره الناصب من ... امير المؤمنين ... عن قاتلي عثمان ... في مقام محاربته مع ابي بكر وعمر و عثمان ... كان ... زاد لنا ... في ذلك ١٢

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في نحو قول المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
اعتقدوا استحلال قتل عثمان لما جرى عليه انتهى واقوى دلالة مما ذكره الناصب بعد ذلك على عدا عن مناقضا لما انكره ههنا فان الفضل الاخر الذي
ذكر من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعم والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل لحتى تساقطت حجارته
موضوع لدى الشيعة والسنة من اصحابنا فقط لعدم الاطلاع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش من اهل البلدان والامصار بل لا علم لهؤلاء عنهم
شي من تلك المناشدات حتى يحتج عثمن بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرؤا عنه كما ذكره المص قدس سره وبهذا ينقلع عرق انكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمن ولا قتله ولا رضي به فانه بدل للحق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لا انه لم يجوز القتل عثمان فذلك غير مجوز به لقتل عثمن الى ان نسب اليه المتعصبون الناصبون من خوارج ما وراء النهر فتواه بقتل عثمن واجمعوا في زمان
سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا على ابن ابي طالب ع ولو بمقدار شعرة لانه افتى بقتل عثمن
وكلفوا الامير ان يروج ذلك في ممالكه فوفق الله تع الامير على ان وقف موافقتهم في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابا بكر
التايبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ملعنا ويل لقاتل عثمان افتى على المرتضى باهدار دمه ولما ما ذكره الناصب من نفي القتل عن
عثمن ببطلان احد ثم فيظهر لما اوضحنا من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها صالحة
الاحتجاج بها على الشيعة لا معارض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب وهو كان في الاتباع كان يروي في فضائل عثمن وفي كلام اسائة
الحال ورواياته موضوعة مختصرة في فضائل عثمان والراوي في الثانية ثمامة بن حزن وقد نقل السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عايشة وقد
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى في كذبه روايته عن عايشة ومما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي في دفع الخوف والبلية بدل ابي
بكر وعمر وعثمان وقد نكر الناصب مثل هذا فيما مر من حديث المباهلة فتذكر ثم اقول ان ثمامة الراوي لغاية تعصبه وغلوه في حب عثمان لم يذكر جواب
المسلمين المحاصرين لعثمان في ذلك فنقول انهم لعلهم اجابوا عن مناشدته بان النبي لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يجب بشرائطها ومنها الاتيان بالاعمال وانت قد خلعت ربقة الايمان بما اتيت به من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المص يتهم امير المؤمنين بانه
شارك في قتل عثمان ففرية بلا مرية لان الرواية التي رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تع من المشاركة الخفية
المعنوية في قتل عثمن دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه ولو صح وفسره المص بقوله اي انا مع الله لما حكم بما حكم الله
به فاين اتهام المص لامير المؤمنين بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب وما ذكره الناصب من كلام نهج البلاغة وانه كان يتبرى من قتل عثمان انما يبصر
على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المص من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي ففيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المص لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان بل قال لم يشهد جنازته الا
مروان وهو لا يلزم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقعت في داره لا في صحراء بمقتضى الحركة الهمامية لما يجد ذلك عن مروان
انه ليس في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر لوجهه ولا يعلم من ذلك ضربهم له بالسيف بل لا يعلم منه جراحته فضلا عن جوبه انقطاع رقبته كما زعمه الناصب
ويدل على كذب هذا الزعم ايضا ما ذكره من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل تحققت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيث قال انه توجه طلحة فانه رمى بسهم ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب ثاري بعد اليوم وذلك فيما زعموا كان
ممن حاصر عثمن واشتد عليه لا يختلف العلماء النقاة في ان مروان قتل طلحة يومئذ وكان في حزبه انتهى وقد روي في هذا المعنى من طرق اخر كما هاد وما ذكره في بعضها
انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره عن الصحابة في عدم صلوتهم على عثمان من خوفهم عن اجلاف الامصار
الذين استولوا على المدينة الى ان الجاء امير المؤمنين الى الحايط من حوايط المدينة فهنا ومما ادعاه الناصب سابقا من ان عليا كان غالبا كل غالب ولو لا نصاه بخلافة
ابي بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكره فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن اجلاف الامصار يوم الدار وايضا
فمنا خوف امير المؤمنين ع بعد المناشدة مما ذكره الناصب سابقا من ارساله اولاده الكرام لنصرة عثمان فقد قال المص رفع الله درجته وفيها انه كان يستهزئ بالشرايع
ويتجرى على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان امرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر برجمها فدخل عليه علي ع فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين فوالله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت كيف يستحل ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امرأة مسلمة
عمدا من غير ذنب وقد قال الله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تع ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان عثمان وعليا اجتمعا فنهى عثمن عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ع واتى بعمرة التمتع فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن
عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وفي الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن سعد

لان المص

مراده لطيفة باشارات ... مراده ان عليا ع غالب كل غالب شهد او جمعا

طرق ان النبي ص صلى في السفر دائما ركعتين فكيف خالف عثمان بتغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تع ان هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب
بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثا المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو
على وجهه الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الراي قال فيه رسول الله انه قد مدح قدا وهذا يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح مع
ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عثمن كان يستهزئ بالشريعة فهذا كذب بحت لا دليل عليه واما ما ذكر
انه امر برجم المرأة ولم يسمع ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد اقتضى رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهد لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكره من منعه الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في منى
اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه ما اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل فلم يكونوا
عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلوة لان مكة كان منزلي ووطني واما ما عد منه جح لفظ القران
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف على بكر النغير لم جاز ان يقرأه لانه لغة بعض العرب واما عمل المقداد وحثو الحصى على وجه
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل المقداد بالحديث وربما كان المادح طامعا في المدح فعمل بالحثي على وجهه الحصى لا زعمه كان منافيا
للسنة انتهى واقول من العجايب ان الشيعة اذا طعنوا على عمر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد ارشاد امير المؤمنين ع كان عمر الى خطاياه يجيب هذا الناصب
المجادل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطا في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء ارباب الفتوى يرجعون الى الحكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يستشير العلماء ولا يحكم الا بحضرة
ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في رجمها وحكمه بالباطل واصراره عليه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين ع بنص الكتاب من غير تأمل في مفاده
بشي من الجواب او تركه لما امر من استحياشا العلما اهل الصواب واخلاله بما امر به من اتقاء مواضع التهم والارتياب واما ما ذكره من ان عثمان عمل في منعه الحج باجتهاده فعلى
تسليم كونه من الاجتهاد كان يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين اياه على مخالفة السنة ومظنته ان يذكر الدليل الذي جره الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه مخالفة السنة
ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بما حكاه الله واما ما ذكره في عذر اتمام عثمان الصلوة في مكة فانه تعلل فيه ظاهر اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة
ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البيت والملك له في مكة وعدمهما لانه بالذي يبدأ استقل له في الحكومة لكان الخطاء مقصرا في
فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب على لسان عثمان من انه قال لم يحجوا الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت فكذب ظاهر لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر فانه على زعمهم كان من صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون
في مكة وفيه انه اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير المعاند المتمحل ان عمر مع سكونه هؤلاء
هذه الايام لم يكن عازما على الاقامة لعشرة ايام الا ان يقال انه كان في ذلك حاله ما نوينا اقامة الدنيا فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في اصلاح ما الفاه عثمان من اللحن في
القران فلا يصدر الا عن مجوج مبهوت فان المص اعترض على عثمان بانه اطلق على القران اشتماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يعرض عن جوابه
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمن لتغييره واصلاحه بقوله دعوه الى اخره وما اشبه جوابه هذا بما اجاب به اهل خراسان عند سؤال اهل ما وراء النهر من
النبال اذا اراد استعلام استيفاء النبل ولعوجا لم يغمض احدى عينيه وبالطير المستقيم لم يرفع احد رجليه فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه
لانه لو غمض عينيه الاخرى لا يرى شيئا والطير المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك قليلا وليبك كثيرا ومن العجائب ان عثمان صرح بان تلك العبارة
من القران لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب المموه الذي غلب عليه هواه ... ان عثمان طعن مدفع
له عدل عن نفيه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمن لا لدفع الطعن عنه والى يندفع الطعن
بذلك لو كان عثمن عالما بموافقة ذلك للغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة ما عند القوم ان لا يستحي من الله ويطلق على بعض كلماته الناشي اللحن ويخطئ في القول مع
ظهور ان بعض الفاظ القران وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان ففيه نظر اما اولا فلان مدح حسان وكعب بن
زهير وغيرهما الخلفا كان امرا مستمرا شايعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى للرجم بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان ظاهر حال مادح عثمان خصوصا بعد شيوع احكام الدين وتقرر
القران وسنة سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عنده وبنائه من كونه اماما هاديا وخليفة رسول الله وفيما الا ولى
من بيت المال الى ذوي ارحامه ونحو ذلك لا بكونه قاتلا او بنيا او بكونه من اهل عنه او الاكاسرة والقياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان انما تليق بطريق الشيعة
الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته وعدالته فيلزم الناصب جمعه بين النصب والرفض وهذا هو الاثم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق
قال المص رفع الله درجته ومنها جرأته على رسول الله روى الحميدي في تفسير قوله تع ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة
وتزوج النبي ص امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلنا على نسائه بالسهام وكان طلحة
يريد عايشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تع وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن
بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء وفي التزوج بعد الموت امثال هذا وليس فيه فضل لا بالنبي ذكروا ان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلمهم الله تع

القعد القطع ... او الشق طولا

بني تميم وبعضها على لغة

سهل

في النسخ بحذاء الجمهور ... الكتاب

بعدم نجواهما واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو بفترى انها نزلت فيهما انتهى **واقول** ان قول طلحة وعثمان
ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ينكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا
يريدان الانتقام عنه بنكح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الاذى ولبيان شناعة ما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما على عادة العرب كالة تخفي
مع ان النبي قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرحوا به واما نزول الآية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي رئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدي ونبه محدثيهم نور فيه
الذين عليهما وانطبق على المثل السائر بدل اولكا دولن نفخ نفسه لا فرق في الرواية المذكورة الى المص مؤاخذا له به بغير عزوه وهو ظلم صريح وجهل فضيح **قال المص**
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول واطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان لما فتح رسول
الله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسأله اياها فان اعطانيها
فانت شريكي فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فابى ان يخاصمه الى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه
الى النبي فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزل قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما انزل الله فيه اتى النبي
فاقر لعلي بالحق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شأن المنافقين
لما لم يرضوا بحكم رسول الله وقالوا للذي يرد عند المخاصمة والترافع الى النبي وحكم النبي للزبير لانه كان ابن عمته فنزل الله هذه الآيات وآثار الكذب
والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى **واقول** لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي كون السدي من مفسري
اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد رواه مثل الحميدي في كتابه عنه كما اونفيه كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل
السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بل للخصم ان يقول اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالف لقوله متأخرون
عنه كما فيما نحن فيه ثم ان آثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل البداهة والارتجال الموضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن باي
وجه كان فانه لم يذكر لقائله تدليسا واضطر ابدان مخاصمة الزبير في اي شيء كان **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الآية قال السدي لما اصيب النبي باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود
فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلآخذن منه امانا فاني
اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والآخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي وعنده علي فاستأذنه طلحة في المسير الى
الشام وقال ان لي بها مالا آخذه ثم انصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على النبي من الاستئذان فغضب علي
وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستئذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين
آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من امر
الاسلام حتى ما فوقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول حين قال عبادة لعبد الله
وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا اترك مودة اليهود
وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الآية فاخذ الروافض
هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام
واولوها في اهل القبلة وكل ذلك خطأ واما ما ذكره في شأن نزول الآية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء
حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن المعلوم انه ابلى بلاء لم
يبله احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر فله من كذاب مفتر واما عثمان فانه كان مزوجا بابنة رسول الله كان تزوج بنت رسول
الله بعد سوابق الاسلام ويريد التهود من دلالة اليهود على الحجاز واي ملك كان لليهود في بلاد الشام حتى يستولي على الحجاز ثم انه لم يرجع الى ابي سفيان وهو ابن عمه ويستأمنه من
وكان كل المخافة التي يخافها من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وصاحب لوائها والغرض ان هذا الجاهل يأتي بالاخبار وامثاله من السدي وغيره من فضحة
لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما وفقنا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين
النقلية بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجوج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنه ونعم ما قلت **شعر** اجبنا عن مطاعنه فصارت
على الاخلاق والاصحاب طاعن فلعنة الله كل الداء داه فصارت مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى **واقول** دعوى نفاق المفسر على تقدير
ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من فضيلة الاحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز ان يكون الفضيلة المذكورة منعكسة لا بد
له من بيان واما ما ذكره في وجه شناعة نزول الآية في شأن عثمان وطلحة في غزوة احد ابلى بلاء حسنا الخ فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه ان كان
بمعنى وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على النصر في بلائهم بهذا المعنى
الذي اوجب خوفهم مؤيد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا مناف له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب ففيه [illegible] الاول ان يد طلحة شلت

بالحق

من ان طلحة

والثاني

والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله والثالث اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده فداء الوجه نفسه حين سل السيف
على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه وقى النبي بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي ان الناصب
وقى بيده السهم باليد عن غير مخاف وشل الاصبع امر هين يدل على ان ابتلاء السهم بوقاية السيف وشل الاصبع بشل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن تعين في الحرب
قوله علي فيه لا عز من نصره ولا ذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الهرب والفرار دون السكون الى القرار واما ما ذكره
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله الخ فنذكر ما فيه من كذب تزوجه بابنة رسول الله وانما كان مزوجا بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعمه من
صعوبتها على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والغرض انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان لليهود بالشام حتى يستولي
على الحجاز فمردود بانه وان لم يحضرني الآن خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله بن ابي سلول يتبين انه قال في وجه عدم تبريه عن اليهود اني
اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم الخ يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجأ اليه عند الخوف وايضا يدل على ما ذكره الناصب سابقا في فضل تخلف
الثلثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله يبعث جيش اسامة طلبا للقصاص بدمه وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا ينفصل المدينة وما
ذكره من انه لما اراد النبي التوجه الى محاربة ملوك الشام منعه عمر عن ذلك الخ واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجهه يأسه عن كفاية الخطا
مدة بالاسلام ودخوله في سواد عسكر النبي وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لاخذ انتقام النبي واقل المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا كان
امر الغالبية والمغلوبية كان متشابها متشابكا بين النبي وكفار مكة ولم يكن يظهر آثار الغلبة من احد الطرفين فخاف انه ان رجع الى ابي سفيان تمكن ربما غلب النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي ويضيع جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ربما غلبوا عليه ويلحقه الضرر ايضا اليه واما ما يظهر من
كلام الناصب ان السدي من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر المتأخر ايضا في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبر رواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك بما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال السدي هذه النسبة اسمعيل بن
عبد الرحمن بن ابي ذويب قيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مأمون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد سليمان
التيمي مات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ اسمعيل بن
عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي السدي لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة اصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما
سمعت احدا يذكر السدي الا بخير وما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السدي المفسر من شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك بالنسبة الى المص
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم في مذهبهم الباطل بل نقول اما السدي فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مأمونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما اجاب به عن مطاعن ائمة الداعين الى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار ووفقنا للدفع لاجوبته بما يرتضيه اولو البصائر والابصار
ونعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار **شعر** دفعنا ما اجاب به شقي فقد حوى كل الملاعن فلعنة ذوي ودان ما قال جواب اذ في تلك المطاعن فقد
صك اللعين اذا بما قال فصيرنا مطاعنه ملاعن **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في مطاعن معوية وهي اكثر من ان يحصى وقد ذكر الجمهور منها اشياء
كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية ذلك قال انما قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام مجاهدا مع اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان اميرا به
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف ما فتحه من بلاد الروم وكان عليها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تأخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوثقه في المدينة وابعث من يريد الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان فذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل نائلة
حين هموا بقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا اناملها بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامله وذهبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا عليا حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء

نسب السدي واسمه اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان ١٢م

المنصرة م

ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا لاقامة سنة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة ووارثي العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كفانا للسكوت عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يعاض احد في الذب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل
عما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره **نظم** پسر هند گرچه خال منست دوستي هم بكار نيست ور نوشتا وخطي بهر رسول بخطش نيز
افتخاري نيست در مقامي كه شير يزدانند از خط خال من غيايي نيست وثانيا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ الذ
وان ابا سفيان لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في توليته يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن امرت
لاملان الوادي خيلا ورجلا فخاف ابو بكر وصاحبه عمر فسماه توه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
المفاسد لاجل معوية حفظا لرياسته الفاسدة فجمع المفسدة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين عليه السلام معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك النصيحة اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوهم في اوهام
العوام ان عدم قبوله عليه السلام لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة عن محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة
باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمهم طاعتك فاذا
استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسارى رايي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني فيه فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن عليه السلام وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال
علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عليه السلام انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور تهيؤه لاطفاء نائرة معوية ودفع فساده لكن لسوء الحظ باء الامر سيما قريش وانما عمهم خروج الامر اخواعن الضبط وكثر الا ما
بقي اخر الامر على وفق ما طلب واليها بل بعد عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وازلاه الى الجوار قدسه
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان هرب مروان ونايلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام اه مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب قريبا من ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كوبند نايله زوجة عثمان پيراهن خون آلود
با اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معوية فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي عليه السلام لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان لان كرامة صحبة رسول الله انما يعتبر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه فلا يليق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اياها بالقلب وباللسان وتلقيهم بالطعن واللعان
ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه اصحابهم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال انه ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان التشيع هو قعود التولي على مفاسد الشيطان المدخلين في جزبهم
من الفراعنة والسلاطين ولا يفعلون ذلك عداوة بغير علم فمن قبلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الامثل ان يقول لا تعذر افعال الكفار
بذكر واجوج الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره ففظ البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم الى الدخول
في ضلالتهم الى غير ذلك مما فصل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا اصحابه من اهل السنة بالذب

قال في تلخيص المفتاح في باب حذف
المسند اليه او ايهام صونه
عن لسانك او عكسه فان في
الاول ايهام تحقير المسند اليه بانه
في الخبث والرذالة بحيث
يتلوث به لسان المتكلم بل
كل لسان وفي الثاني ايهام
التواضع بانه في الطهارة
بحيث يتلوث به لسان
المتكلم ه

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاء اليه لسلوخ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا مخالف لما نقله عن ابن حجر المكي في صواعقه
ولما سمع عن الناصب في تحقيق قوله صلى الله عليه وسلم لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنا عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا ويكفيهم
ينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون كل معاوية قد اشتركهم في
اشتراكهم في عدم الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثامنا ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند المجادلين من الرفضة مجرد
دعوى ووسوسة جرته اليها غلبة هواء معوية لعله تخيل وجروه الغاوي ومن علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل كما من شافه براهينهم
وضعف شبه اهل السنة او من قضاهم في البحث على ما يتلمه الخصم دون العناد والمفترية كما هو دأب خصامهم لا بد له من ذلك وتاسعا ان ما ذكره من
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعارض احد في الذب عنه اه منا لما قاله الناصب بعيد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل
المصدق سره مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل اه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى انم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوبات المشايخ الثلثة وثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سيرة النبي
الحريص لاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن تطرق الخلل من فتنة على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
وراى معوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذكر معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى قريش انتهى فتدبر وعاشرا ان ما ذكره من
ذكر مطاعن معوية محض الغيبة الضارة مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون ضارا اذ لا غيبة لفاسق شرعا والحادي عشر ان ما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا موتاكم
الا بالخير وسلم صحيح لكن معوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن الطريقين انه قال صلى الله عليه وسلم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين عليه السلام قال المحبة على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين عليه السلام انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم
وايضا لفظ الخبر في قوله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا للمذكور وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا لتحصيل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم وترفع الثقة على رواياتهم ولاجل ذلك ونظائره الى غير ذلك مما اصل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب فقال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل آخر سماه قال وكانت هند امه من المعلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم ويتقلدون عنه
انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يقاس بمن قال الله تعالى في حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشييع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا وتستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان نكاح الجاهلية لا تدري
كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان نكاحهم لم يكن معتبرا وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان لا
سيما ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب وجه يوما يصطاد وكان
يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فراها مضطجعة في ساحة الدار والرجل راى قد يقرب بها فاخذه
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق ورضيا امرهما الى كاهن فحكم لهند وانها بريئة مما قذفهما
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المراة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخالفته هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسالت امها
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معوية هذا ما ذكروه من امر هند واما ما ذكره من ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
على عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصة عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين اهل الفضل بكلام جيد فقال عمرو بن
العاص لله در ابيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي عليه السلام اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا امير على اذربيجان فكتب اليه معوية
يستعطفه ويسترضيه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكيف ضيعان ذلك نزغة من نزغات الشيطان القاها على ابي سفيان ولم يثبت به
فقال زياد والله لقد شهد بها ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبائح الامور الصادرة عن معوية ولا يعذر له لانه كان من الملوك

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر غلط فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين علي ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين لما بايعه الحسن ع وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن ع على هذا اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القران هو قبح حب تشيع الفاحشة اي غير ان يدعو اليه قاعدة دينية والا لانسد باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان القدح بالزنا قبيح لاي شخص كان فعلى تقدير تسليمه على اطلاقه نقول ان المص كان ناقلا لذلك عن الكلبي والكلبي ناقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد ونحوه واما ما ذكره من ان لا ادري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فالجواب ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن عده صالحا لها من اهل السنة كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيتطرق الطعن الى الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما هو من اعلى المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره في حقيقة خبر هند نقلا عما سماه صحاح التواريخ فمن تواريخ لم يحصل لها وجود ذهنا ايضا وقد وافق ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان ابن الصباح مغن اسود كان لعمارة عسيفا شابا وسيما كان ابو سفيان دميما قصيرا فدعته هند الى نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من ابن الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان زياد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب [illegible] حيث قال اولاد الزنا نجباء لان الرجل يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال فمن تصنع الرجل الى المراة ولهذا كان عمرو بن العاص ومعوية بن ابي سفيان من دهاة الناس ثم ساق الكلام في زياد بن ابيه على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من جرح المروانية الملتزمين بذلك ولهم الداخلين في جماعتهم كما علم من صحاح التواريخ ولهذا قال المص مشيرا اليه بقوله فانظر الى هذا الرجل فافهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فخلف بطل لا ادري من اين حصل له الجا الذي حمله على انكار خلافته خلافا على صحابه وذلك لان محققيهم هو اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته انه خليفة حق وامام صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي خليفة واما بعده فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر ممن سبقه ومن جملة ما ذكره ابن حجر فيه لكنه لما حققه بقياس قوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث في حقية دولة الاموية فليطالع هنا قال المص رفع الله درجته ومنها ان رسول الله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول الله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال ابن المثنى قلت لامية ما معنى قوله حطاني قال قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من اشد المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على اثارهم ومن يقارب بذل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاء المعوية ان يعتذر بالاكل مع انه ع قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وحق على عليه النبي مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقاتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع ان الامر لعلي ع بالاجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة عند العلماء ان رسول الله قال انما انا بشر يعرض لي ما يعرض للبشر وقد سال الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة له وهذا من المعلوم ما بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لسودة قطع الله يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سال من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على منافق وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف جاء المعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ وربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر ان رسول الله يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا ويمكن ان قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ووري في التراب لانه لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب انتهى واقول قد علمت مما مر ان ما جعله من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية مخل بعصمة النبي وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي ليدفعوا ما طعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا يعتريني الى اخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في تجرده وتقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان ذلك مما يخالف حال النبي من الامور الدنية الناشية عن الكثافات الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي قال سال الله ان كل دعوة لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفا من انه ص دعا على صبي قطع عليه الصلوة بقطع الله اثره فاقعد وقال لرجل ياكل عنده بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بيع فرس وهي التي

شهد فيها خزيمة للنبي ص عليه واله فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه واله عليهم كانوا منافقين او كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان ياكل الطعام عنده ص بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعاء على الحكم العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه تلي عنده جميع القران على رغم الاقوام ما وقع في نص القران من النهي عن مودة الكفار بقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روي في المشكوة في المتفق عليه انه ص امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي ص وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعي بان ذلك الدعاء كان في ايام كفره ثم فقد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلي بدعاء النبي ص بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان له مناسبة بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي ص في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه كان كافرا او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاء المعوية ان يعتذر بالاكل اه فمعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي ص الى معوية بمجرد انه راه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ص ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من انه ص دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه فوقوعه بما صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك ويجيء منه قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصور واصله ان المراة كانت اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش [illegible] انها من لغة بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى اخر بل لم يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب فهو الصواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على المسلمين ومنها ان النبي ص كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي ص مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ص ويكتب الى ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبات الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي ص المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله ص لانه كان قد هدر دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي ص مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته ع بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول الله ص فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسايل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان معوية كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حيوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرايط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله ص الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى واقول يتوجه عليه ان معوية ادعى احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ع ذلك اصلا بل كان يعترف [illegible] نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره المص ههنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ص ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه ره في كتاب عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله ص في ايام الرضا ع فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا ع فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله انها لم تطلق فوقع ع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله ص قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال فرجعوا الى قوله ع قال المص رفع الله درجته ومنها ان عبد الله بن عمر قال اتيت النبي ص فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لاحق له فيه انتهى واقول ان السنة قد جاء بمعنى الطريقة كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة للمستحب ولا وجه لحملها ههنا على الثاني لان ترك النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس الا من وفقه الله من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بان من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على غير طريقة النبي صلى الله عليه وسلم يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة تلعب وتحكم محض فقوله صلى الله عليه وسلم يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة جاهلية ولا يفهم غير شيء منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتأويل باردة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبوة وانه تولد بعد عمر بن يزيد بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر مما اشتهر من مباغضة يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل امرأة كان يريد ان يتزوجها يزيد فسبقه الحسين عليه السلام انه عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في زمان عمه باسمه غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده في زمان حيوته باسمه وربما كان لبعض الناس الماس عن ولده فيرغب في وضع اسمه على بعض من اولاد اخوانه ابقاء الذكر بينهم فيلتمس عن احدهم ذلك في ايام حيوته وحينئذ لم يسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود عقيب يحتمل ان يكون تسمية ابن اخيه في حيوته باسمه من هذا القبيل ولو سلم تبعد ذلك كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي فيه وفي امثاله الاحتجاج المصنف كما مر مرارا وان لم يكن معتقدا لصحته ثم اقول لو ثبت ان يزيد معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لاشتهار يزيد الابن دون يزيد الاخ عند الناس والله تعالى اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين عليه السلام مع الايات التي نزلت في تعظيمه وامر الله النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعانة به على الدعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي صلى الله عليه وسلم واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي من شعر: اعلى المنابر تعلنون بسبه وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكاره وقد وقع حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعر: من يكن نادكا ولا عليا لسان عوه مؤمنا وزكيا كيف يبني الانام بذكر سبا للذي كان للنبي وصيا لبئس قولي لفاعل السب الا لعن الله من بسب عليا **واقول** فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المغاربة فلا يعارض روايتهم رواية اهل العراق وما والاها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين عليه السلام ونهب نسائه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخاف اهلها وكسر ابوه ثنية النبي صلى الله عليه وسلم واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف العقل الذي في دمن خاطب بهذه الرذائل الى متابعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول من صح بمتابعة معاوية ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك وليس علينا ان نذب عنه انتهى **واقول** قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر الراضي بامامة معوية ومتابعتهم جمهور اهل السنة وان انكار الناصب لامامته انما هو لبعض ما ذكرناه من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل العاشر في بحث الامامة من كتابه الموسوم بقواعد العقائد فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه نزل في حقه وحق ابيه الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاية اختلف في شأن نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه راى في الرؤيا ان اولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **واقول** المروي في تفسير فخر الدين الرازي وهو من اهل السنة وفي تفسير النيسابوري ايضا عن احد ونسائهم عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية وابناه واضرابه ويؤيده ما في تلك المحجة للمصنف على ان ما رواه الناصب ان المراد اولاد مروان وان كان احد وجهي المفسرين لا يفيد في خروج معوية لكن بضره في دخول عمر بن عبد العزيز وقد عد الناصب في تأويل رواية باثني عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتأمل **قال المصنف** رضي الله درجته ومنها ان الحافظ ابا سعيد اسمعيل علي السمان الحنفي ذكر في كتاب مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتاب بهجة المستفيد ان مسافر بن عمرو بن امية بن عبد شمس كان ذا جمال وسخاء فعشق هندا وجامعها سفاحا واشتهر ذلك في قريش فحملت هند فلما ظهر الحمل او كاد ان يظهر هرب مسافر من ابيها الى الحيرة وعلى ملكها عمرو بن هند فطلب عتبة ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هند فوضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب فسأله مسافر عن حال هند فقال انه تزوجها فمرض مسافر ومات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انا قد قدمنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمد من ارباب التواريخ فان هذه الحكايات والمثالب لا شك انه اولى والنسبة طريق الاسلام انتهى **واقول** قد تقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل بل واثبات صحة الاعتماد على من حكى عنهم الناصب ومن غيرهم اصعب من خرط القتاد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية من ان معاوية قتل اربعين الفا من المهاجرين والانصار والاولاد هم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من اعان على قتل امرء مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله ومنه عن ابن مسعود لكل شيء افة وافة هذا الدين بنو امية والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل الجمهور اضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحرث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما راها قال مرحبا بك يا خالة فقالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت لابن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فاتعس الله منكم الجدود واصعر منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء حتى قبض الله نبيه مغفورا ذنبه مرفوعا عنه

منزلته شريفا عند الله مرضيا فوثب علينا بعده تيم وعدي وبنوا امية فانتم يا بني امية يكد هدا هم وتقصد بقصدهم فصرنا يا بني هاشم فيكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا فيكم بعد نبينا بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم شملنا ولم يسهل وعثنا وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت ومن انت لا ام لك قالت يا ابن النابغة اربع على ظلعك واعن بشأن نفسك ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انه ابوك ولقد رايت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتزن لدراهم من كل عبد عاهر ناهج وتأتي عبيدنا فانت بهم اليق وهم بك اشبه منك بقريع بينهم والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ووقائعه الردية اشهر والله تعالى اعلم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان ذكرها اولى والتوسيما انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة رمتهم ولم يتولهم اثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا بالحجة من موالدين ولينصف المنصف ان ترك نشر الفواحش والاقدام به اولى سيما الطائفة محت الدهور اثارهم وجرت الرياح على المكاد بآثارهم **واقول** قد بينا مرارا ان المصنف لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما رواه ههنا عن اروى بنت الحرث قد رواه ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره الناصب من المواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر قبايح الفساق والكشف عن فضايح اهل النفاق استيصال لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول فقلت نعم قال انا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا لمن بدل بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول شرع من ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول فلحبهم والثناء عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي بردة قال رفع يعني النبي صلى الله عليه وسلم راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة اصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما توعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما توعدون وفيهما عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تمس النار مسلما راني وراى من راني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فيوشك ان يأخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم يتخالجه شك في عظم شانهم وبرائتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم راى ذلك مجانبا للايمان ونحن نشتهد ذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتدنا انشاء الله تعالى فنقول في ما روى من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تدري ما احدثوا بعدك فقد اتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم كانوا الصحابة في حيوته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي سنذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شأن جملة صحابة محمد بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل بعده بالاتفاق فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان ريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الا من بدل بعض التبديل فرجع الى عدد الا كثر فلو ان لا يهتدي لحمد الا نفر معدود في كل عصر من الاعصار وهذا ينافي ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثرة امته يوم القيمة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان اريد التبديل الى حد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شأن اهل الردة كما قاله العلماء انتهى **واقول** لا فائدة في ذكر الناصب لما فصله من الايات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما ينادي عليه ما ذكره المصنف ههنا من حديث الحوض وما سينقله من البخاري وغيره والشيعة انما طعنوا على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة سابقا فما مثلا رضا الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم على الموت وتعاهدهم لذلك فان ذا خلوا بذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال الله تعالى ومن نكث فانما ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستدعي رضاه عن فاعله دائما كما زعم الناصب واصحابه على ان الاية الاولى غير شاملة لابي بكر وعمر لانهما ليسا من المهاجرين الاولين كما زعم الناصب بل المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حصار بمكة حين حاصر قريش بني هاشم مع رسول الله في شعب عبد المطلب بضع سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل انهما من المهاجرين الاولين

وفيه

ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في تلك الايات ما رواه ابو نعيم عن ابن عباس في تفسير الاية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون الى عيسى وسبق علي
ابن ابي طالب الى محمد ص واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد اذ كلها موضوعة عند الشيعة الاثنا عشرية الا ان شيئا من الاحاديث المذكورة في
السبعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب ههنا على ان الحديث الاول بما ذكره مردود بما قاله بعض اصحابنا من انه مضمونه مخالف لحقايق النظر خارج عن العقل والحكمة
وذلك لانه كان مخبرا عن فضلهم من جهة تقدم خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها فقد ثبت ان امة محمد ص افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمدا ص
افضل من الانبياء الذين تقدموا قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجب الخبر ان الامم افضل ممن تقدمهم
كان لا معنى لهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذا الامر بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تاخر افضل ممن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
الى غير ذلك منهم فهم على ذلك تبعوا بافعالهم مقتدون وبامامتهم قائلون وهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الى حاكم الى خطيب الى تاجر
الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم له عليه
والتبري عن كثير منه الا من لا نظهر عند هيبة بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من التابعين نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قبل اليهم البشر
كل من تقدم خلقه في ذلك العصر فهو فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدمين في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فعل يحمد عليه لانه تم منه فلا بد من نعم فيقال لهم
اتقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويثيبهم عليها فان قالوا ذلك جهلوا عند كل ذي فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان
كل ما وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول من الدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له البيان يقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في
عن حق ولا دخول في باطل فان المتحير بذلك الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في تفسيره وتحقيق معنى في كتاب الله وسنته يرجع في ذلك الى الرسول
فاتبين له الحق منه البيان ونفى عنه الشك لو نبع فيمن قصد منهم بعد هذا الحال الى خلاف لو لجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقبل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف وخفيت البيان وعدمت
الحقائق فالتبس من يرجع اليه وعم اهل الغفلة من صفة في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها اعدم هم فيه وعم
مغفورة بل اقول لو اجبنا من يرتكب من اهل هذا العصر مما ذنب على ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلنا ان من استبصر في هذا العصر في دينه ومنعه
نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يحب به بتوفيق الله فيما سعى له من الطلب فضل عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلنا حقا ولكنا صدقنا واذا كان
الحال على ما وصفنا فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بقرع الاسماع منهم صباحا ومساء ومشاهدتهم
اياه بابصارهم من غير تكلف منهم في طلبه ذلك كله معدوم في عصرنا بل نشاهد الجهل وتباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه طالب العلم ويذهب
عقولهم ويزول معه افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويتحول البلدان ويستغرب بذلك الوجاء ويخضع لكل صاحب نوال انما ابتهل
بلغ البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كديد مع هيبة المستبصر وخوف العارفين من اظهار ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فاي ظلم
اوى جور ابين من ظلم تفضيل اولئك بما ارتكبوه ودونهم اوكم بين من استبصر في دينه بصيرة نزول معه كل شك في نكتة معه كل يقين من انباء النبي المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من استبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وتباين غرائبها وبهما غيركان حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويختبر ليسهر
ظماء نهاره ويتعب بدنه ويضاعف نفسه وينفد لذلك قدره هل هذا الاجور من قبله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر ولا
يبعد الله الا من ظلم وقال انما الابعد لم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السبق الى الايجور في الحكمة ان يقع في الايمان الا بين اهل العصر الحاضرين المشاهدين لسبب الداعي لهم
الى السبق ويحل في الحكمة وفي العدل ان يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم هم ظاهر الفساد وبعيد من الصواب المحال
فطبع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن تحقق
من تقدم فلا ينكر هذا ذو فهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان وهر ذهب بذلك التقدم
في عصرهم وتاخر عصرنا من عصرهم فيما قدم من خلقهم والله من خلفهم فقد قال كلاما صحيحا وقولا فصيحا كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة في تقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان بمعنى السابق بيننا وبينهم الى الايمان وكان
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا اشنعا لان تاخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يمتنا على فعاله ولو كان
لاهل عصر الصحابة علينا فضل في ايمانهم بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب على هذه القضية ان يكونوا فيما من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايمانهم بتقدمهم عليهم
في الاعصار لما كانوا يمنعون ذلك بوجوب الفضل لامة محمد ص على من تقدمهم من الامم كان ايجابهم تفاضل اوايل هذه الامة على اواخرها فاسدا وهذه
نظلمه نحن ايضا في مثل هذا لكنا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنهم ثم لحق بالسابق فيه من اهل عصره

وصفنا من احوالهم عما يوجب تفضيلهم اهل ذلك العصر

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم

ولسنا نفضل من اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفضل من اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق بها اهل الغفلة
والضلالة مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم صحابة من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وسائر بني امية الملعونة لاهل بيت النبي ويؤيده قوله صلى الله عليه واله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا تتمة هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي وايذائهما ايذاءه وقد مر وكذا ما نقله ابي برزة يوافق ما نقله المص سابقا في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت ع بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ع ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في
جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة وجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا وفر عددا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك في انفسهم ويتابدون
لذلك بما رووه من قوله ع عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله لا يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم
مما ينسب اليه المبطلون اه ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الاثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء والمولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وقصدهم لقتل هرون ع وقد ... النبي بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص
في بحث عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتتبعوهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتدين ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامر من هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام حق مستحق التقدم
المنقذ لهم عن نار السعير ولا يوافق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غيرهم الجيش وقد عرفت ان مراد النبي ص من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رض عنه قال ان النبي ص قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله ص وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوان من اتهمهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوقفها اخرون الى تقرر امر الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روى عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين لم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات وهو خلافة علي ع الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر انفا ثم المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله ع لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجهم عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابة
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده ع ومن لم يرتد
ارتدادا يخرج به من الصحابية بل لم يتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

اطلاقه

غزوة اوس — وغزا غزوتين كما رسمه بعض اخرو هذه الشرايط مما لم يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان اطلاق المحاربين على من خرج مرتدا عن الدين فانما وقع
باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا ان الظاهر من اطلاقه ذلك انهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح كلام بعض علماء مذهبه في
غير هذا الموضع عقيدتنا ان الذين غصبوا الخلافة عن علي ع وخرجوا عليه بعينهم كانوا في زمان النبي ص من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على
انهم ارتدوا بعد النبي ص اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي ص مبنيا على انكارهم الاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة
علي ع ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي ص حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده فانه ص غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين ع وخرجوا عليه ولم ينقادوا له
وجحدوا ما جاء النبي ص في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تع ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به
الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطن من انه ص تلا عليهم ما نزل في حقه ع من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقرهم عليهم فسموه بامير المؤمنين ع
بنا بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد تداخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شرب في مرابع افئدتهم وبغض قد تشبث بمراتع بواطنهم
وكانوا ابترصدون الفرصة وذلك كما علم من قوله ع ضغاين في صدور قوم لا يبد وبها حتى يفقد وني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت طلايع
الذي ع — كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه ع بهذا الامر كان في غير عرق القربة حتى وضعهم على طرف الثمام ولم يخبج فيهم رشد كان اشق واشد عليه من
جهاد الكافرين بالسيف علما منه ع بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزالو فانه كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ع ان
امرتم عليا ولا اريكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي ص ورودها في شان خلافة حضرة
الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تع بصعوبة هذا التكليف عليه ص بالغ في تبليغ خلافته
بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده
وقاسى فيه كده وكده من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه ع عليه وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المدهم
بقوله والله يعصمك من الناس قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايض في الحديث الحادي والثلثين بعد المائة من المتفق عليه من مسند
انس بن مالك قال النبي ص ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك
لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايض في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي ص بينا
انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم
الا مثل ما يخلص من همل النعم وروي نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمه رض في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين
وفي الجمع بين الصحيحين ايض في مسند عبد الله بن مسعود قال رسول الله ص انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا هويت اليهم لا ناولهم اختلجوا دوني
فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف
من امر امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على
عهد رسول الله ص قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي ص قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك و
جبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد الثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي ص قال مثلي كمثل رجل استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا
عن النار فيغلبوني فيقتحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله ص قال وانما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
عليهم السيف لا يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا يقوم الساعة حتى يلحق قوم من امتي بالمشركين وحتى يعبد الفيام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع
والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله ص لا يقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ الدول شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله
كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص لتتبعن
سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله ص اليهود والنصارى قال فمن الناس وروى البغوي في كتاب المصابيح في
حديث طويل في صفة الحوض قال رسول الله ص انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني
وبينهم فاقول انهم امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث
بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله ص يبدلون سننه وبعضه يدل على امراء السوء في الامة يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه
على الصحابة وهي مدعى الطعن وما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله ص واقول قد مران الاحاديث التي ذكرنا فيها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله ع سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث

البغوي انه عنى بهم الغاصبين لخلافة النبي ص وميراثه والاكلين لمال الفدك ظلما وجورا على فاطمة ع واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم ياكلوها بل اخرجوها
ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا مرجح اخر واما الحديث الذي فيه ذكر الامراء السوء في الامة فهل يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة الغاصبين
للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين ع من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ع ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين
والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة
من امراء السوء وجه غير متابعة الهواء نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة قال المص رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تع ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب ع والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايض ايمن بن ام ايمن واسلمه الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا
من الله تع ولا من نبيهم وهو شاهدهم عيانا انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول ذكر الله تع قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ص ولوا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تع في الحرب ليعلم ان رسول الله ص كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ص ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ص ورسول الله ص على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقود بها فنزل واستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمى الباس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ص ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا في
حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار وقال لا والله وايضا اختلفوا في العدد الذي وقفوا مع رسول الله ص فقيل كانوا ثلثمائة رجل ولا خلاف
في ان ابا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله ص في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزم مبراءتهم عن الفرار والانسان لا يتخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى واقول لا يخفى ان هذا الناصب المحيل الذي نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه وكلام غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل بعض الكلمات بغيرها كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتكاما منه في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح حيانا ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايض من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر هيهنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعدوه من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي ص انه لم يول ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلته البيضاء يقول النبي ص انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار ثنا غندر ثنا شعبة
عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع وليتم مع النبي ص يوم حنين فقال اما النبي ص فلا كانوا رماة فقال النبي ص انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن
بشار ثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله ص يوم حنين فقال لكن رسول الله ص لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي ص على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليخص الفرار بالشبان
فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والشر
بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا اخر للقوم في فرارهم مضافا الى ما قدمه من ان الفرار كان قضاء الله وليبلغوا عفو الله عنهم بعد
ذلك ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تع عنهم معنى ثم زاد في صفة الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطؤن
تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمى الباس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي ع
في باب شجاعة النبي ص من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا احمى الباس ويروى اذا اشتد الباس واحمرت الحدق نتقي برسول الله ص فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي ص وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضافه الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق وما هذه التخاليط الناشية عن متابعة الهواء والاكاذيب المنافية
للحياء سوى السيف دواء ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع بيده صولته ودعوته ولم يكن بنا حاجة
بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب ابليس مرادا ان نقتنع ايضا بما في نفس هفواته وازاله ركيك شبهاته لكن الشروع الزمنا

الايمام وصيانة القاصرين اوجبنا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ماذكره من القول ما ان الذين ثبتوا مع رسول الله صلعم كانوا ثلثمائة من جملة مفرّ بانه
ايض ولعله قصد ايهام دخول ابى بكر فيهم وامثال هذه المتحملات انما يذهب على مثل الناصب الغبى فلا فايدة فى ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكى مما يكذب
هذا القول الحديث الثانى الذى رواه البخارى عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه غير بنى هاشم واما قوله انا لم ندع عصمة الصحابة عن الذنوب الخ فنقول
عين مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبوة وللرياسة العامة فى امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين
الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين
ثبتوا مع رسول الله حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابورى فى تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر نحو تدليس لا يخفى على ان القول الثانى هو الظاهر
فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبى حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه نسأل الله تع انزال السكينة علينا لنزول عنا الخوف والتقية ويوفقنا لاتمام
هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما نجيبه من ان الله تع قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة فيما نقله هذا المعجب
المتعجب من قوله تع ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على
وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا فى هذا المقام لكثرة ما استعمل الناصب من
الكذب والتمويه فى الكلام وكان حقا علينا افضاحه لدى الخاص والعام قال المص رفع الله درجته وقال الله تع ايض واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك
قائما روا انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معرضين عن الحيا منه ومراقبة الله تع وكذا فى اللهو من كان فى زمانه ومعه بهذه المثابة كيف يستبعد منه
مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكروا فى شان نزول الاية ان القوافل التى كانت تاتى بالطعام انقطعت عن
المدينة وضاق من الناس فجاء القافلة والنبى كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه فقام الناس
وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية فى شان من يذهب وترك رسول الله صلعم قائما وفى كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا
لا يوجب الكفر وابعد رسول الله صلعم كما يدعيه هذا الرجل انتهى واقول فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بابا
انقطاع الطعام بل لفظ التجارة فى الاية الكريمة صريحة فى خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى فى العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و
ضاق عليهم الامر فى ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تع وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة
يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الخ واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من
خواص تصرفاته الذى لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخارى عن جابر قال بينما نحن نصلى مع النبى اذا قبلت عير تحمل طعاما
فالتفتوا اليها حتى ما بقى مع النبى صلعم الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية وفى رواية اقبلت عير يوم الجمعة الخ وفى رواية اخرى ان النبى كان يخطب الخ وما قاله
النيشابورى فى تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخارى انه لم يبق مع النبى فى بعض
الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا ريب ان اكابر اصحاب النبى لم يكونوا منحصرين فى هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار
ما يؤدى الى الكفر بعد رسول الله صلعم لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير دافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا ما ادعاه
المص قدس سره لاما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه و
خرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل ذلك
فان فى ذلك عبرة لاولى الابصار ولعمرى ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا لهوا وطبلا لاستحيوا وهابوه
ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن فى خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و
صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم او فى الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو عند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان
كبيرة لكن فيه بقاء نفس وما هذه فيه من قلة الحيا والجرءة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه فى حيوة نبيه وهو يشاهده
ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب ما تم لذلك فهذا وامثاله المذكورة فى هذا الكتاب وغيره عذر للشيعة فى سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم
فعلوا امثال ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ويتاولونها بما يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا لكم
ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا فى جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم
لطلحة والزبير وعايشة الاجتهاد فى الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو على وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى
ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد فى سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لامور رووها من
طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا فى جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادى تع
ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير فى ذلك ان معوية وبنو امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة
على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل حازوا الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا فى سب اعداءه الذين راينا منهم عداوته وغيرها من
المطاعن بعضها فى القران وبعضها فى كتب اهل السنة منقولة مصححة اما حقايق الامور فهى موكولة الى الله تع قال المص رفع الله درجته وقال الله تع

ومنهم من يلمزك فى الصدقات فاتهموا رسول الله صلعم وهم من صحابته قال الحميدى فى الجمع بين الصحيحين فى مسند انس بن مالك فى الحديث الحادى عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله صلعم يعطى رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسول الله صلعم يعطى قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدى فى هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنايم غيرنا قال ابن شهاب فحدثت ذلك رسول الله صلعم فغرفهم فى حديث ذكر انه فعل ذلك ثم قال ما حديث بلغنى عنكم ثم يقول فى رواية الزهرى عن انس
ان النبى قال للانصار انكم ستجدون بعدى اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تع ومنهم من يلمزك فى الصدقات نزلت فى ذى الخويصرة الخارجى اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله
اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله صلعم لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله صلعم ائذن لى اضرب عنقه فقال له رسول الله صلعم انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الاية لم تنزل فى الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سأله
رسول الله عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله صلعم اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوى الراى
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى واقول فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض ترك دلالة الاية على الانصار مما لا طائل تحته فان المص لم يقل ان الاية
نزلت فى الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجمل شان النزول بقوله اتهموا رسول الله صلعم وهم من صحابته ولا ريب فى ان ذا الخويصرة كان من صحابته ثم نقل ما
يوافق مضمون الاية من حديث الحميدى وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية فى ذى الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابورى عن الكلبى انها نزلت فى شان ابى الجواظ وقد قال النبى فيه وفى اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل
حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوى يصلح مخصصا لعموم الكتاب وايض غرض المص طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبى فى الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذى نقله عن الحميدى تفسيرا للاية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفى فى ذلك كونها مروية عمن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع فى ان الاية لم يكن نازلة فى شان الانصار بل فى شان غيرهم لا يقدح فى غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور فى الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع ساير الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات
الباردة المباردة الفاردة عن الدليل التى لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا فى وضع الدين موكلا على احكام القران المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة مسلوكة موروثة له من اسلافه فانهم اذا اورد استدلال الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايض قبل ذلك فى كتبهم و
استعملوه فى بعض مطالبهم يريدون نسخ تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوى الى غير ذلك كانهم لم يسمعوا
قوله تع قتل الخراصون الذين هم فى غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا فى التاويل المذكور وكان نظر ان الشكاية
عن الوقوع فى الاثرة والاضطراب والقلق عنده ليس من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك ان يذبح الشخص نفسه او يحرقها او يتغرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى ياره وحيث لم يقع عن الانصار شئ من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المص رفع الله
درجته وروى مسلم فى الصحيح فى حديث عايشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله صلعم على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابى سلول قالت قال
رسول الله صلعم على المنبر من يعذرنى من رجل قد بلغ اذاه فى اهل بيتى فوالله ما علمت على اهلى الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلى الا معى فقام سعد بن معاذ فقال اعذرك منه يا رسول الله صلعم ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
فقبلنا امرك قالت فقام سعد بن عباده وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الجدال بين الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم يعظهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدة فى هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية فى تقبيح ذكر الانصار وفضائحهم ورداءة صحبتهم لنبيهم صلعم فى
حيوته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يحوجه الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من الانتصار عن المنافق عبد الله بن ابى سلول فلم يتمكن من الانتصار
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد فى منعه وخالفوه واختلفوا عليه واقتصر على الامساك فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله صلعم وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة فى الجاهلية منها حرب البعاث المشهور فلما اجمعهم رسول الله صلعم تركوا ما كانوا عليه من المنازعة والجدال وتالفوا برسول الله صلعم وقد كان يبدو
عنهم اثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة فى الضماير والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا ممتثلين الى امر رسول الله صلعم وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا فى سبيل الله تع من الاموال والانفس وما اثنى الله تع عليهم فى كتابه ويذكر هفواتهم فى الاوقات القليلة وما ذكره لم
لا يوجب ان يتركوا نصرة رسول الله صلعم بعد وفاته مع ان النص يكون مقيدا لهم فى دفع بيعة ابى بكر واقول ما ذكره من سبب مجادلة الانصار امر معلوم

لمجاد لتزعرهم من طوايف العرب معاداة بعضهم مع بعض وقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المص فان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايض ولم ينقلع عنهم بالكلية وان غصب الخلافة عن اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تع لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم واولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تع عن قلوبهم بقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تع نزعه عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصة ممن خصهم الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من اثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله ص فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل والتنازع في ايام حيوته لبعض الحياء او لطمع جاه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك واشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى جوابه سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بسجال غيهم وحمله غباوتهم وتقليدهم لاسلافهم على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم للنبي ص في حيوته في اهم مهماته لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعد وفاته ففيه بعد تسليم بعض مقدماته يقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حسبما سجل عليه حاكم النقل وقع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض ان الرجل لادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حداثة بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عايشة وهم من اعيان المهاجرين والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا الكفرة المتمردين وايض كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم ثم ان الكريم من يعد هفواته واما ما ذكر من حديث عايشة فانه يدل على ان هذا الرجل عجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب عايشة في الحديث وان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل ظن ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام وكان بعضهم لا ارتدادكما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض انه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر وطلحة كما لا يخفى انتهى **واقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام الممرور من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف واجتهد ما قدر ان يسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى ترحم وحبهم لئن يقتلوا هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل في عرف العرب مما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر به عن المص ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عايشة فهو ايض قعقعة لا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل عنقد ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايض اذل قوم من قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فافهم **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد ثبت

لان كلام المص

بالسيئات وحرموا عن حسن العاقبة بدفع اهل بيت نبيهم او حكموا لعزة ذلك نعم اثباتا ذلك م

نصيحة

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه كان مشفقا مرشدا لا معنفا اذا ما كايد عيد ابن المطهر انتهى **واقول** ما ذكره في تاويل كلام النبي ص اشبه بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كونه ص عن تم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذلك **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من افراد البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي ص فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه ابي وفي رواية قلت لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد هذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي ص فيما لا يضره بل فيما ينفعه فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله ص فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسوق اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي ص قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما اشفع قال لا حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا على ان الصحابة خالفوا رسول الله وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى **واقول** كل من امن برسول الله ع وعلم بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تع علم ان امتثال جميع امره واجب على امته ولو لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي ص لما انتقم الله تع منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي ص اتامرني ثم اضراب النبي ص عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي ص بذلك لامتثل بريرة وجوبا ولعله لما التمس منه ص شفاعة عن بريرة في ذلك علم ص انه ليس مصلحة بريرة في قبولها لذلك لم يامره بل اكتفى باصل الشفاعة مراعيا لحال الجانبين ولو سلم ان بريرة ايض خالف الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها ايض وح يكون التنوير المذكور زيادة نغمة في طنبور الطعن لا دفعا له كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله ص قال والذي نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا او خبزا لشهد العشاء وهذا ذم من النبي ص لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين لا انه ص ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو داب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى **واقول** بل ما روي عنه ص فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم واشرف على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه ص ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي اشرفته على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب لو كان مراده مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا الفعل بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله ص قاتلت معه فابليت فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله ص ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله ص الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه منا احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت ابا سفيان يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله ص لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت وقررت فالبسني رسول الله ص من فضل عباء كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره ص والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تع وايثارهم الحيوة على لقاء الله تع فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدايد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدايد وامثال هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله ص والشيعة ايض يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدايد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم لنص رسول الله ص بعد وفاته انتهى **واقول** نعم الانسان عند الشدايد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم ص واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره ص لو كانوا امنوا به حق الايمان وادعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدايد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك دل على ضعف ايمان الكل وتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله ص ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايض

معتبر

فسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما من غير بعيد **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني خذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع الى
كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في جنونه وخانه في امره فكيف به وبمن بعده انتهى **وقال** الناصب حفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله صلعم نهاه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى **واقول** قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك وهو مع هذا اصر على متابعة خطاءه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشوم الذي
ظهر نظلانه اولا على مثل عبد الله بن عمر واتباعه اخرا بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه النبي ص وان لم ينهه بقوله لا يقتلهم لكن تلى عليه من نص
القران ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله ص نزل فيّ شيء قال لا لكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق الم يم
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على عين الخلائق او كان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد تورطه في المسير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي ص ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى **وقال** حفضه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم نترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من داب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال
لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول لا ان تكرار المص هذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تقطعوا بما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان
في هذا المطلب بما ذكره لاجل ذلك كما علم من عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد اشار المص الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة
انه تعالى او نبيه اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المص انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه بمعنى ان يكون
علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى صفق اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد على المص باستبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المص فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله
ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين آه وبينا ايضا ثمة الخاوجيه بر من ان الارداف كان لمراعاة داب العرب في نبذ العهود غير متجه فتوجه
ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم عن ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك بالجملة العكس والقلب عما يروج منهم لو صح ان ابا بكر

كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا بامر الله تعالى ورسوله عن الكل فلا ضوء لهذا الانعكاس ولا رواج لقلبه
المغشوش بالنحاس على انكا امره في تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولي الافهام **قال** المص رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح
اخبارهم ان النبي ص اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القران العزيز انه ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك في انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين
فلولا ارادة اظهار فضل علي ع لكان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية اليه ثم ان النبي ص وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى **وقال** الناصب حفضه الله
اقول اما قوله ان رسول الله ص قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي ص لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
كانوا اصحابه وامرائه وارادة حط منزلة من داب باب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين ع واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل وبامنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل براية الصائب فان كل ما عمل رسول الله ص من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه وبنفسه
بل برايه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه ص عمل هذا برايه في الحروب لان تدبيرات الحروب تتعلق بالراي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى **واقول**
ارادة دفع منزلة واحد لا ارادة حط منزلة اخرين لدى اولي الاروية كثير في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة ليتنبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط عن ذاك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثيرة ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا سترة فيه والقول بان الله تعالى ونبيه لم يقصدا هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الحارث
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له يسمى احدهما باحمد كه والاخر باحمد مه واما ما ذكره من انه بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال وابهام فان اراد به انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك ففيه قوله ص عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم ع ان من يعطيه الراية
غدا لا يفر كالاولين لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل سند كلام المص بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعرض فيه
ببهته وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هو العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين آه فالظاهر انه تسليم منه ح يصير منع لزوم ارادة الرفع والا
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعة منزلة علي ع على الوجه الذي الزمه المص يستلزم حطهما
بل هبوطهما في الدرك الاسفل منه فظهر ان دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوتنا بما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت
المقهوت **قال** المص رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين ع كان يتالم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ورثتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا
بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا هكذا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنا غرق الا وبنا عزة كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقهم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن عبد بن مسعود العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين ع فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه يعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل ع بقول الاعشى **شعر** شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو

يخصمون الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس رعون الى كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرق اخرون كانهم لم يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم احلولت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرء النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز نبيذ مجزوم وهذا يدل بصريحه على تالم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممنوع ادعاءه الكذب وقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وامر النبي ص بالاستعانة به في يوم المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو خبر الاحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في التدابير وان سلمنا انه كان منكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره وامامة المفضول عندنا جايز فكان كراهته للبيعة لانه يراهم غير مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول عندنا جايز ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **واقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من يذكره المص وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوايل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا اه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر فلما ماتت فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس التجأ الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري فتذكروا الفصل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق اليد وانما هذا انما جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته لهم ومشاورتهم التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة المفضول جايز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما راه غير اهل الخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام احتال على الخروج عليه باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان بحربه ع في زمان الثلثة هجوم قريش واجماعهم على خذلانه وقد بين بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالاخر **قال** المص رفع الله درجته وروى انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعايشة فقال ان لي في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القران وان كان ذلك كذلك فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن بهم قوة فاعتزلهم فالوصي اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف خافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت مغضبة على ابي بكر فلم لم تامره بالخروج عليه وسيما عدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسلم ويدخل في عينيه والا فالعلامة المعنوية في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قواد بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنوهاشم قد

انحصر

انحصر قوادهم بعد النبي ص في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين ع لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة في علو منصبها كانت في بيته اه ففيه ان علو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والحيل والخدع انها عليها السلام لم تستحل ما فعلته عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها لعلي ع بالخروج انما يفيد لو وجد على ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه واتفقوا لضغاين كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد لامر علي ع بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس الخزرج الى ابي بكر وعمار وقراءة ببيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني ودار وقعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فمسلم انه كان اضعف من ابي حاد قريش لكن قدمه وراوا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلي ع ودفعا لانهمار اتفاقهم على الباطل حتى لم يبق مواحد من عظماءهم وصناديدهم فتامل **قال** المص رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله ص لعلي بن ابي طالب ع ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي وعلي فرايت حديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله ص قال حتى مررنا بالسبع حدايق فقال رسول الله حدايقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكا حتى علا بكاءه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله ص قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الرواية لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم البتة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روي عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روي ان الضغاين كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه قد روي انه لم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كان في صدورهم ولكن لم يظهروه مادام من الخلفاء منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رايت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله ص سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يتجه الحمل عليه ولو اراد ص ذلك لقال سوف يغدر بك اه لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد واما ما نطق الله به لسانه من انه دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين ع اراقة دم فمدخول بعطوفه على خوالتهم وعدتهم فالمنية في حرب الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي ص واباء المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من يديه حتى صار ذلك سببا لجرأة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاعهم في المهالك كما مر عن بعض الاكابر انه لما سئل عنه عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي ان اراد به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يبين معنى ما رواه المص من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة صادرة عن جهله المركب نبهه له شيطانه والشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول والا فقد وضحنا بحمد الله تعالى ان ما جاء به في ساير ابواب الكتاب كظلمة غيره بطن الجاهل فيها او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي حلنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات اياته **قال** المص رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجماهرة عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ص فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا يا رسول الله ص انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فراه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني رايته يصلي فقال رسول الله ص اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استامنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبه ثم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي ع فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله ص
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تع في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين ع
يوم صفين ثم قال الله تع له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي ص ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي ص اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن مستحقا
للقتل لم يامر الله تع نبيه بذلك وكيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي ص حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم ص بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا ابقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي ص الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول ص انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
ولا كل ما ذكر في كتب اهل السنة نحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير مالوف من امور الدين ان رسول الله
يامر بقتل من يمدحه الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يرو مثله الثاني ان رسول الله ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله ص الثالث ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله ص اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ص ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
بالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى و **اقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع ان ما ذكره يكفي بعد ذلك
من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي ص يامر بقتل من يمدحه الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما تكرر
ويتكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه ص
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه ص واذا ذلك تعين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته عليا ع بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ص ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فشاهد عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر فبان انكاره لهذا الخبر او عده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله فمدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفى العدالة عن النبي ص والذي امر النبي ص بقتله واحد لجواز ان يكون عدم
اذنه ص بقتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تع لنبيه ص ح بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره من ان
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب ان لكل طائفة من الحوادث اولا واخرا مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات سيما اخص الضلالات الواقعة لامة نبينا
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد عن بالراي في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على ادم ع الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي ص وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي ص هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي ص قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القران حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي ص فبعضهم يقول
القول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي ص قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ص وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي ص وقد قال الله تع يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه ص لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال انه يهجر والله تع يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب المنافي عن الضلال فكيف يحسن ممن يعظم رسول الله ص وامر الله تع الخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ان يقول له بعض اتباعه انه يهجر مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله ص بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله ص وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه والا حرم اسناده اليه وحرم عليهم التعويل على كتبهم هذه انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير رسول الله ص و
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله ص يقدم على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله ص فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق براي النبي ص منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل مشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله ص فاطاعه وقبل رايه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله ص يشاوره في امرهم
فنهاه عن اخذ الفدية ووافقه الله تع في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله ص هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله بقول رسول الله ص رايه ترك الكتاب واما ما قال
انه شتم رسول الله ص فهذا من جهله باللغة وجراته على الصحابة لانه لا يعلم ان الهجر كما بينا هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو الشتم
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويجب انه من اساءة الادب كان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله ص يعلمه المتدرب في الاخبار انتهى و **اقول**
اما ما ذكره من تكرار المصنف لذلك فقد عرفت وجهه مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول ص فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه
او استعلام ما في باطنه من الغل لا للخلوص ولا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله ص على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه كان
يمنع النبي ص عما عزم ص على فعله من غير مشورة معه فهذا ما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي ص لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده ولا تم ان بعد عزم رسول الله ص على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تع مخاطبا له ص واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقات
عمر وصده والمنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى او على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله ص عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور امرا معتادا لما حصل الغضب عنه وهذا ادل على من يخاف غضب الله تع ورسوله ولا يكابر على الحق لبالطل لما قال عمر عنده ما يستحيي
من سوء منعه للنبي عن الصلوة على ابن ابي في ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جراتي على رسول الله ص يومئذ انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قول انه ليهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب فمردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال هو وفقا لما في كتب اللغة
للشفاء ولان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره ذلك بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر ايضا فتذكر
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لراي عمر كذب محض لما سينقله المص عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي ص واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر **قال** المصنف رفع
الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ص ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله ص من بين اظهرنا
فابطا علينا حتى خشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله ص حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله ص فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شانك قلت كنت بين اظهرنا فقمت وابطات علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله ص بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله ص فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ص ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي قال ارجع فقال
رسول الله ص يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله ص بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله ص فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله ص واهانة لرسول الله ص حيث ضرب
ابا هريرة حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله ص باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله مع انه قد كان
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه الرفق واللطف فيبلغ غرضه معظما لرسول الله ص مع ان رسول الله ص انما قال له ذلك بوحي من الله تع لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى الا ان هذا اجزاء احروي على عمل لا يعلمه الا الله تع ولانه ضمان على الله تع لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله ص قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله ص وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي ص قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجهه واذا كان النبي ص قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي ص بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبي ص فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ص ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا انا

سنا في البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله ص ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انا سنأتي البيت ونطوف به قال فاخبرك انه يأتيه العام قلت لا قال فانك آتيه وتطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على شك عمر والانكار على رسول الله ص فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه ابو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي ص ويقول له عقيب قوله انى رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس كنت تحدثنا انا سنأتي البيت ونطوف به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم عمر وعلو منزلته عند رسول الله ص حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي بعث ابا هريرة مبشر الناس ان المتيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على اي عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا متيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله ص بدخول الجنة فلا ارتدع من الفسق والذنوب كان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله ص حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين بالتوحيد ينفي رين الذنوب لا يبقي معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه والحال ان اليقين حال المشاهدة ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه ص كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون ضيقه هذا ولا يدركون ماهية اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله ص بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر هذه عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له هذا المنصب عند رسول الله ص ومن جعل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة ادب منه مع رسول الله ص لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويامر عليا او واحدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب لكان رسول الله ص يخاف من عمر ام كان لا يقدر على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب لابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان اميرا مبجلا وكان وزير الرسول الله ص ولم يعد ضرب عمر لابي هريرة من اساءة الادب وهذا كما يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهي عمر فاحوجه الى الضرب وامثال هذا لا يذكره الا من يتبع عورات الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكره من حديث يوم الحديبية وان عمر قال للنبي ص السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسال رسول الله ص ثم سال ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرضه امثال هذا الا تسمع قول الله تعالى في الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا الاية وطلب دفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب ثم لم يذكر عمر ما ذكره للتوبيخ وتعنيف رسول الله ص بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على المؤمن الموافق ظاهر انتهى **واقول** الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولين على سوء الفهم والافكار دنيئة فضم بعضهم منه انه ص انما اخر عن امضاء ذلك بعد اعتراض عمر لما راى من فظاظته وغلظته وجلافته مع ابي هريرة بل مع ابيه صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي بعث ابا هريرة مبشرا للناس بان المتيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة الخ فهو افتراء على الرسول ص وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة على نبوة نبيه كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من يسمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي ص ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرايطها من الاقرار بالنبوة وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها وانا من شرايطها بل نقول ان قوله ص متيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الاشهاد بنبوة نبيه ص والاحتراز عن مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعم عمر ايضا وان قال لهم رسول الله ص في الحديث المذكور وان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول في الجنة فقد اخبرهم ايضا ما يخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا بالمعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين اساؤوا السوءى ان كذبوا بآيات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة من لا عقل له او لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لولا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام آخر وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله ص ان يجعلا اهل الهداية محرومين عما يستحقونه لاجل ما يتبع تخفيفه من صيانة المحرومين عن الهداية التاركين سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي ص اراد باليقين كمال الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي ص انما يكلم الناس على قدر عقولهم فيكون ذلك المعنى مراد له في خبر البشارة بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك وهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله ص لراي عمر بل على طرح اعراضه وفي قوله ص خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافة قوله ان يعملوا في كلام النبي من اضافات الناصب خفضه الله تعالى دعا

لفهم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب آه فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذ من هذه القضية وههنا يجعلها دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الغلظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله ص لكان ينبغي ان يضرب عنقه آه فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده ص دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه وقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان يخاف الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه المصنف سابقا عن صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت قام رسول الله ص على المنبر فقال من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ وقال اعذرك منه يا رسول الله ص ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا ايضا ما مر من حديث اعدل فانك لا تعدل واما عدم شهرة عمر بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترشح النفاق عنه مبلغه ولان الناس كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي ص ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فتوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه مما هو مخالفة حكم النبي ص وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين معه وكذا توهم موافقة قوله خلهم يعملوا لمذهب الامامية فان مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم النبي ص بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه وبين الامامية فيه وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة بعناية من الله للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مبجلا ووزير الرسول الله ص ولم يعد ضرب عمر لابي هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود آه فهذه سنة هرقلية كسروية ينافي ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي ص كيلا يخرج سلطان محمد ص عن قعر بيته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ص ولا احد من خيار اصحابه فعلى الناصب اشد من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من روايات الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله ص لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي ص يوم الحديبية طرء له فسال رسول الله ص ثم سال ابا بكر حتى ارتفع الشك فمردود بانه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سال عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم يقدر واعلى ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي ص والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله في جواب عمر انا رسول الله ص ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تأذي النبي ص عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي به ويذره ثم يجوزون مقابلة الصحابي للنبي ص بمثل هذا الهذيان ليغتفروه عن عمر ايضا من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين بان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول ص صادر عن حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة في الانكار على النبي ص انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي ص واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث التشنيع على رسول الله ص واظهار وروده اعتراضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما راى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان الانسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون انه احرز دعوى الجهالات واتصافه بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافا جاهلا مستورا في آراء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك مرة او معذورا في صدوره ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال استماعا عن نبي الله ص وهو ظاهر وغاية ما يدل عليه الاية كما ذكر في تفسير النيسابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبان ميعاده مبرا عن وصمة الاختلاف وقد يقال المراد ظن المرسل اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا دلالة في الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا ينافي له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في انجاز وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عمن له ادنى معرفة بحال النبي ص ان يقع منه فيه مثل ما وقع

عن عمر من ذلك الشك الملوم المیشوم الذی لم یزل عنه بالتامل حتی احتاج الی السؤال بل جاد شعب الخارج عن الادب عن النبی ثم عن ابی بکر حتی یزول عقله
واما ما ذکره من ان طلب رفع الشک بای عبارة کانت لا یکون ترک الادب فکلام صادر عن عین المکابرة والاعتباد بشؤ الادب فی المناظرة فقد تقرر فی اداب
التعلیم والتعلم ان من اداب المتعلم ان لا ینکر علی المعلم ولا یاتمر علیه ولا یشیر علیه بخلاف رایه فیری انه اعلم بالصواب بل ینقاد الیه فی اموره کلها ویلقی الیه زمام امره
راسا ویذعن لنصحه ویتحری رضاه وان خالف رای نفسه وان یبجله فی خطابه وجوابه فی غیبته وحضوره ولا یخاطبه بتاء الخطاب وکافه ولا ینادیه من بعد بل
یقول یا سیدی ویا استادی ونحوها مما اشبه ذلک ویخاطبه بصیغ الجمع تعظیما نحو ما تقولون فی کذا وما رایکم فی کذا وقلتم رضی الله عنکم او یتقبل الله منکم الی غیر ذلک
ولا یخفی ان عمر اهمل اکثر هذه الاداب التی تحسن للمتعلم الاتیان بها مع المعلمین صوبه النصب فی الاخلال بذلک فقال ان ذلک لا یکون خارجا عن الاداب **قال**
المص رفع الله درجته وفی الجمع بین الصحیحین فی مسند عایشة من المتفق علی صحته ان رسول الله اعتم بالعشا حتی ناداه عمر الصلوة نام النسا والصبیان فخرج
وقال ما کان لکم ان تبرزوا رسول الله علی الصلوة وذلک حین صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول
کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون فجعل ذلک محبطا للعمل وقال الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون ولو انهم صبروا حتی
تخرج الیهم لکان خیرا لهم انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذکره من رفع الصوت علی النبی فانه وارد فی غیر الصلوة واما الصلوة وانهاء النبی برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم یکن یجوز للبلال ولسایر المؤذنین ان یرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلال کان اذا فرغ من الاذان ینادی عند حجرة
رسول الله الصلوة الصلوة والعجب انه یجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبی فبلال علی هذا التقدیر وسایر المؤذنین کان اعمالهم محبطا لانهم
ینادون الصلوة الصلوة وهذا من غرایب اعتراضات الرجل علی جهله وعناده انتهی **واقول** جمیع ما ذکره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان
کلام المص فی رفع الصوت بما کان خارجا عن الاذان سیما ما یتضمن تعریض النبی بکسالته وتساهله فی امر الصلوة وهو قول عمر صریحا علی باب بیت النبی
نام النسا والصبیان فان هذه العبارة الملعونة لیست جزء الاذان ولا للاقامة ولم یسمع ارتکاب احد من مؤذنی الاسلام لمثل هذا الکلام المتضمن للملام
فی اعلام احد من العوام فضلا عن النبی المؤید بان عینه تنام وقلبه لا ینام ولهذا تاذی النبی عن استماع ذلک الکلام المشتمل علی التعریض والملام وقال
معرضا ما کان لکم ان تبرزوا رسول الله علی الصلوة ولم یقل ما کان لکم ان تؤذنوا اصلا فظهر ان جواب الناصب الغبی من غرایب اجوبة الغبی
التی لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ویستدل منه علی عجزه عن رفع الاشکال وقصوره عن فهم المقال کما لا یخفی علی من تامل ادنی تامل فی حقیقة الحال والذی یدل
علی ان الایة عامة ما رواه الشیخ شهاب الدین احمد بن محمد القسطلانی الشافعی ان ابا جعفر منصور الدوانقی ناظر مالکا فی مسجد رسول الله فقال له مالک یا امیر
المؤمنین لا ترفع صوتک فی هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الایة وان حرمته میتا کحرمته حیا فاستکان لها
ابو جعفر انتهی ثم قال واذا کان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتایج الافکار علی سنته وما جاء به انتهی **قال**
المص قدس الله روحه وفی الجمع بین الصحیحین للحمیدی فی مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفی عبد الله بن ابی سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الی رسول الله فقال
رسول الله لیصلی علیه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله فقال یا رسول الله اتصلی علیه وقد نهاک ربک ان تصلی علیه فقال رسول الله انما خیرنی الله
تعالی قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرة وساذید علی السبعین قال انه منافق فصلی علیه وهذا رد علی النبی انتهی **وقال** الناصب خفضه الله
اقول غیر الحدیث عن صورته والصواب من روایة الصحاح ان عمر قال لرسول الله اتصلی علیه وهو قال یوم کذا کذا وکذا وفعل کذا وکذا وطفق یعده مثالبه وما ظهر علیه
من نفاقه فقال رسول الله دعنی فانا مامور مخیر فصلی علیه فانزل الله تعالی تصدیقا لفعل عمر ونهیه عن الصلوة علیه قوله تعالی ولا تصل علی احد منهم مات
ابدا ولا تقم علی قبره الایة وهذا من مناقب عمر حیث وافقه الله تعالی فی فعله وانزل علی تصدیق قوله القران وهذا الرجل یذکر هذه المنقبة العظیمة من مثالبه
ومطاعنه وهذا ایضا یدل علی ما ذکرنا ان عمر کان جریا فی المشاورات وکان رسول الله اعطاه هذا المقام انتهی **واقول** ان المصنف لم یغیر صورة الحدیث
وانما الذی نقله الناصب صورة حدیث اخر فی هذا المعنی ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحدیث بالمعنی فلا یکون خارجا عن صوب الصواب مع ان فیما رواه الناصب زیادة
لفظ یدل علی زیادة تضجر النبی عن مقالة عمر وهو قوله دعنی فافهم علی ان مبالغة عمر فی ذلک المنع انما کان رغما للانصار وازراء علیهم لا لاجل غیرة الدین وازالة
المنافقین واما ما ذکره من ان الله تعالی وافق عمر فی ذلک فانزل علی تصدیقه القران الخ ففیه ان الامر فی جواز الصلوة علی المنافقین لم یکن مبهما امر عبد الله تعالی مختلفا فیه
لاجله بین النبی وعمر حتی یقال ان الله تعالی رجح قول عمر وانزل القران علی تصدیقه وموافقته وتکذیب النبی ومخالفته کما یشعر به کلام الناصب خذله الله تعالی و
العجب ان الناصب لا یعد من مطاعن عمر مخالفته الصریحة لامر الله تعالی فی منع النبی عما کان مامورا به ویعد موافقة النسخ له اتفاقا من مناقبه مع قیام احتمال
ان الله تعالی لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجرأته علی الله تعالی ورسوله وانه یؤذی النبی بعد ذلک ایضا اذا صلی علی منافق اخر اقتضی حکمته تعالی وعنایته الی النبی
دفع شر عمر واسائته فی الادب عنه فنسخ ذلک الحکم والله اعلم ویؤید هذا ما سبق فی تفضیح قوله ان الرجل لیحجر من اعرافه فی هذا المقام بما نقله عنه صاحب
جامع الاصول من قوله فتعجبت بعد من جراتی علی رسول الله انتهی **قال** المصنف رفع الله درجته وفی الجمع بین الصحیحین من مسند عایشة قالت کان ازواج
رسول الله یخرجن لیلا الی لیل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو فی المجلس فقال عرفتک یا سودة فنزلت آیة الحجاب عقیب ذلک وهو یدل
علی سوء ادب عمر حیث کشف ستر زوجة النبی ودل علیها اعین الناس واخجلها وما قصدت بخروجها لیلا الا الاستتار عن الناس وصیانة نفسها واى
ضرورة له الی تخجیلها حتی اوجب ذلک نزول آیة الحجاب انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا یدل علی کمال غیرة عمر وشدة اهتمامه فی حفظ ستر ازواج النبی

مر له شان فی سورة الاحزاب یا ایها الذین امنوا لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم الی قوله تعالی متاعا فسئلوهن من وراء حجاب

ولهذا قال عرفناک یا سودة والمراد ان الخروج باللیل ایضا یوجب معرفة الناس فلیس هذا کمال الاستتار فینبغی ان یتحرزن عن الخروج باللیل ایضا الا تری ان الله
تعالی انزل عقیب هذا آیة الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم یکن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لا انزل عقیبه تادیبا لعمر وتوبیخا له علی ما فعل لا
انه ینزل ما یکون تصدیقا له وموافقة ایاه وهذا ظاهر علی غیر المتعصب انتهی **واقول** الحدیث صریح فی ان ازواج النبی انما کانوا یخرجن الی المناصع
فی اللیل والغلس الذی لا یعرفن فیه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة فی تلک اللیلة بعلامات سمعها ورآها علیها کطول قامتها وضخامة جسمها کما دل علی
ما روی فی تفسیر سورة الاحزاب من جامع الاصول ومن اخبار نسوانه ایاه کما یعرف احد امه او اخته مثلا فی لیل مظلم من سماع کلامها او من اسلوب مشیها او
لباسها الی غیر ذلک ومن البین ان مثل ذلک لا ینافی الغیرة ولا الحیاء لان اللیل حجاب وستر فی نفسه کما اشرنا الیه سابقا فظهر ان غرض عمر من اظهاره لسودة
معرفته ایاها انما کان اتهامها وتعلیل خروجها بامر خارج عن الصواب المنافی للحجاب کما یدل علیه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر فی صواعقه من انه قال
لزینب بعد فی ذلک هکذا تقول علینا والوحی ینزل فی بیوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلک الاتهام الصادر عن عمر فی ذلک المقام نزلت آیة الحجاب لا لانه
رای التضییق فی الحجاب اقرب الی الصواب ولو کان عمر صاحب مثل هذه الغیرة لمنع امراته عاتکة بنت زید بن عمرو بن نفیل عن شهودها الصلوة جماعة فی ضوء النهار
وقد روی شهودها الجماعة ابن حزم فی کتابه عن الزهری حتی روی انه طعن بها فی المسجد مع ان الاجماع منعقد علی ان شهود النسا الجماعة لیس واجبا
وکان نساء النبی لا یخرجن الی المسجد ولکن تصلین بصلوته علیه السلام فی المسجد کفی فی بطلان ما ذکره من ان غیرة عمر کان اشد من النبی فی ذلک ما روی
فی المشهور من قوله ان سعدا الغیور وارادبه سعد بن عبادة وانا اغیر منها انتهی علی ان ما نقله المص عنهم ههنا من نزول آیة الحجاب بعد ذلک انما وقع
علی وفق بعض روایاتهم والا ففی روایة اخری مذکورة فی هذا المقام من جامع الاصول ما یخالف ذلک حیث روی انه لما شکت سودة عن عمر فی ذلک اوحی الله
تعالی الی النبی فقال لها انه قد اذن لکن ان تخرجن لحاجتکن قال هشام اخرجه البخاری ومسلم انتهی **قال** المص رفع الله درجته وفی الجمع بین الصحیحین فی مسند
جابر بن عبد الله فی المتفق علیه قال جابر ان اباه قتل یوم احد شهیدا فاشتد الغرما فی حقوقهم فاتیت رسول الله فکلمته فسالهم ان یقبلوا ثمر حایطی ویحللوا
ابی فلم یوافقوه فلم یعطهم رسول الله ثمر حایطی ولم یکسره لهم ولکن قال سنغدو علیک غدا فغدا علینا رسول الله حین اصبح فطاف فی الحایط ودعا فی ثمرها بالبرکة
فجذذتها فقضیتهم حقوقهم وبقی لنا من ثمرها بقیة ثم جئت رسول الله فاخبرته بذلک فقال رسول الله لعمر وهو جالس اسمع یا عمر فقال عمر ان لا یکن قد علمنا
انک رسول الله وهذا یدل علی ان النبی کان سیئ الرای فیه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم یک قد علمنا انک رسول الله فانک رسول الله
انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحیح فی هذا الخبر ان عمر لم یکن حاضرا وقال رسول الله اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله
وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر کان سبب ظهور الایات فامره باخباره وان کان الروایة کما ذکره فهو ایضا فی هذا المعنی لا ان عمر کان شاکا فی رسالة رسول الله
ولا ان النبی کان سیئ الرای فیه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة فی حق اصحاب رسول الله انتهی **واقول** ما حکی بصحته خبر لیس فی الصحاح
والصحاف عین ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ترویجا لمرامه فلا یلتفت الیه واما ما ذکره من الروایة ان کان کما ذکره فهو ایضا فی هذا المعنی فهو مکابرة
علی الموضوعات اللغویة ویلزم منه ان یکون جمیع ما فی الدنیا من العبارات المتخالفة فی اللفظ والمعنی معنی واحدا فینبغی ان یکون المعنی فیه الطعن علی عمر کما هو صریح
الحدیث وقد فهم المص قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته وفی الجمع بین الصحیحین فی مسند انس بن مالک قال ان رسول الله شاور حین بلغه اقبال ابی
سفیان قال فتکلم ابو بکر فاعرض عنه ثم تکلم عمر فاعرض عنه وهذا یدل علی سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلک کذب من اعتذر عنهما فی ترک القتال
ببدر وقال انهما کانا واحدهما مع النبی فی العریش لیستضیء برایهما فمن لم یسمع قولهما فی ابتداء الحال کیف یستشیرهما حالة الحرب ثم اعترض ابو هاشم الجبائی
فقال یجوز ان یخالف النبی فیما امر به ثم اجاب فقال اما ما کان علی طریق الوحی فلیس یجوز مخالفته علی وجه من الوجوه واما ما کان علی طریقة الرای
فسبیله فیه سبیل الائمة فی انه لا یجوز ان یخالف فی ذلک حال حیوته ویجوز بعد وفاته والدلیل علی ذلک انه امر اسامة بن زید ان یخرج باصحابه فی الوجه
الذی بعثه فیهم فاقام اسامة علیه وقال لم اکن لاسال عنک الرکب وکذلک ابو بکر استرجع عمر ولا کان لابی بکر استرجاع عمر وهذا قول یجوز مخالفة النبی
والله تعالی قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم کیف یجیب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحیوة ویستدل علیه بفعل اسامة وابی بکر وعمر وحال مخالفتهم انما کان
فی حیوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اکن لاسئل عنک الرکب هذا یدل علی المخالفة فی الحیوة وبعد الموت فای وقت یجب القبول منه وکیف یجوز لهؤلاء القوم
ان یستدلوا علی جواز مخالفة الرسول علیه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابی بکر وعمر انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول کان واقعة بدر من عزم
رسول الله علی القتال والخروج لیلتقی عیر ابی سفیان فلما علم قریش بخروجه خرجوا عازمین علی القتال وکان بایع الانصار وبایعوه علی ان یحموه فی
المدینة ویدفعوا عنه بما یدفعون به عن عیالهم ولم یبایعوا علی ان یقاتلوا معه فی ای موقف کان فلما خرج قریش وسمع رسول الله بخبرهم اراد ان ینظر ان
الانصار یوافقونه ان قاتل قریشا او لا یوافقونه لانهم لم یبایعوا علی الخروج الیهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله وکذا عمر قال الرای الخروج فاعرض
رسول الله وسر الاعراض انه یرید ان الانصار یتکلمون فی هذا الامر فانه کان من المعلوم ان ابا بکر وعمر یوافقونه فی القتال والغرض استفسار حال
الانصار لیعلم ما عندهم من الرای ولهذا تکلم مقداد بن الاسود بالکلام الدال علی الموافقة اعرض وقال ایها الناس ما الرای فقام الیه سعد بن معاذ
وقال کانک ترید یا رسول الله قال نعم فقال بایعناک ونوافقک فی القتال وقال ما قال فسر بذلک رسول الله وسار الی قریش هذا سر الاعراض
وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا یمنع ان یستشیر رسول الله فی العریش برای ابو بکر وحاصل الکلام

ان هذا الرجل ما يدعي ابدا عن ان رسول الله صلعم لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله صلعم ولم يصدر رسول الله صلعم عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو مكابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضرورة من الدين وما
ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله صلعم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلعم في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقول افعل ولا
تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راي النبي صلعم فذاك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى
واقول قد ادلّ الناصب ونقص في تقرير الواقعة توجيها لغرضه الفاسد وترويجا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيشابوري
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله صلعم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعده وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل ثم رمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما رضي رجالكم ان يتنبؤا حتى تنبأ نساؤهم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى
بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال يا محمد الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريشا واستشار النبي صلعم اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير فقالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلعم ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله صلعم ابو بكر وعمر فاحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله صلعم
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا هيهنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فضحك رسول الله صلعم ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا برءاء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك بما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلعم
يتخوف ان يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا يا رسول الله صلعم قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله صلعم لما امرت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله صلعم وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله فابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن الجابر الفهري اغار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي صلعم وتبعه فسبق منه ورجع النبي صلعم الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
لطيمة يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم عمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل النبي صلعم بذلك فخرج صلعم مع جمع من المهاجرين والانصار
واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن
جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة واشتدوا وبادروا وآلوا على انفسهم
ان لا يتخلف عن النفير احد الا هدموا داره واستحيوا نساءه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير وانا قد غصصناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله صلعم فنزل جبرئيل وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي صلعم
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلعم لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلعم فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضنا
معك فما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا
وشوك الهراس لخضنا معك لا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا هيهنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلعم فطرب وسر بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلعم كان طلب الموافقة من الانصار وطلبها من المهاجرين وانه
لا اثر في السؤال الذي ذكره الناصب في وجه اعراض النبي صلعم عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه صلعم استشار اولا عن جميع صحابته

وانما

وانما تغير وجهه ورد عليهم لما راى من اصرار اكابرهم على مخالفة رايه صلعم لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه صلعم اعرض عن ابي بكر وعمر عند ما ردهما
بالجواب لعدم تفطنهما بغرضه صلعم كما موه به الناصب كذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال
على الموافقة اعرض فان الروايتان صريحتان ايضا في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله صلعم وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي صلعم
اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء صلعم قبل اظهار مقداد ذلك قبل ان
يستشيرهم صلعم من عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس دليل على كذب ما ذكره من انه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يبق معنى
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظ ويتضح من هذا ان مراده صلعم بقوله اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس اجمعين عليه صلوات الله
عليه لا لاجل ... لخصوص الانصار كما زعم الراوي بذلك فلهذا الاثر في رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين اولى
بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اما اولا فلانه اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونمنع
بعض ما ذكر فيه ونمنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه صلعم كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب لم ينكره المص لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله صلعم وانه
لم يصدر رسول الله صلعم عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به في الرواية من اعراضه صلعم عنهما عند المشاورة بل نعتقد ان من ظن ان النبي صلعم لم يكن يصدر عن
امر الهي الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باعتراء الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قدر النبي صلعم ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الوخيم **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي صلعم
رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله صلعم وكيف يجوز ان يرووا مثل هذا
الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلعم ثم قوله صلعم ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي
في الجنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال واي
عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلعم وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة وقد راى النبي صلعم انه دخل الجنة وكان
الرميصاء وبلال انهما دخلا قبل النبي الجنة ايوجب يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي صلعم في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شيء وقد اتفق ان رسول الله صلعم ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء والخيالات للرائي مما شاهده وعلمه
في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا
عجيبا حتى الحق بالجهال واهل المضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في الباطل انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في
صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروي
في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلعم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا
كان رؤيا في بدء النبوة صادقة فيمكن ان يكون في اثناءها وحين نبوته كاذبا ومحتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزء من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي صلعم انه قال من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي صلعم راى نفسه
في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدقه ما راه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه صلعم ما لا
يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله صلعم والله ما مات محمد حتى يكون اخرنا وفيه
عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله صلعم مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلعم وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذلك
وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلعم وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله صلعم وذلك الغد من يوم توفي رسول الله صلعم فتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله صلعم ولكني ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي صلعم وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي صلعم في زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه حالة مدهشة لموت رسول الله صلعم اعقله
عن جواز الموت فان المحب المفرط التاييد لا يجوز موت حبيبه ويضطرب في نكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطاء في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل
بينا ان نسبة المحبة المفرطة المدهشة الى عمر الذي اعتقد له ان لا يجوز الموت للنبي صلعم ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه صلعم بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتا

بقوله حسبنا كتاب الله فهو ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره هيهنا الاحتياج الى النبي لشدة الامر كما لا يخفى
واما ما اتى به الناصب هيهنا من عد جهالة عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف لان المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القايل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تقويد ذلك منهم
كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله شعر ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف واقول انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف فلم ياخذ فاسا او منشارا يقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن زعم نفسه لايقا بخلافة النبي ليس بصواب قال المصـ رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم
فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز
لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة الجمع بين الصحيحين في
ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعالى ولا نبيه كانه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى او ان النبي كتمه نعوذ بالله منه
او ان المسلمين في زمان النبي وابي بكر اهملوا وقد قال النبي من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل اخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي امتنع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع الاجتماع عليها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي وابو بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحاح ان رسول الله صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع
الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد بها ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى واقول قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على فهمه الناصب
واسلافه منها من ان النبي صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عنقريب
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد فيامر وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القران والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما سيجي
ثم ذكره هيهنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان ما لا نكون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه قال المصـ رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر بن عبد الله قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ليس معنا النساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرءة بالثوب الى اجل ثم قرء عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابرهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك تنقص بعض فتياك انك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي فعله واصحابه ولكن كرهت ان يصلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في
الحج يقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال انزلت
اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ولم ينزل قران بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعالى فكرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا راي عمر والمذهب الائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث فمن اعترض من الفقهاء على عمر
فانه لو سلم ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور منه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر
عن ان نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع

كلا يمنع مجاهد الطريق من السلكين الفاظه النوعين انما ثلث جامعة احتياطا ونحو ما يشعل احسلا لان المحمود ناكان عن من اصل الناسكة لا من من الجامعة بينهما كما لا يخفى على المنصف اللهم

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة راها وهذا لا ينافي كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لغرض من الاغراض وللامام النهي
النهي عنه وايضا يحتمل ان عمر سمع من رسول الله شيئا في المتعة فعل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من الكابر كما عده هذا الرجل
واساء الادب انتهى واقول قد مر انه اضطرب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكروا كما نقل عن الشافعي سابقا وان
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه واما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا راي عمر ففيه ان هذه التابعية بما كان على حد تابعيتهم له في بدع التراويح والا
والطلاق والعول وغيرها طمعا في جاهه او لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من ان من اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم بها البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي وسنين من زمن خلافة ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبي تقرر على الحرمة لما اتى في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال نهى عنها النبي في اخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذه الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى اخرها فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده نمنع ونقول جعله انما
يسلم له ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة نحا
شا وكلا ان يكون له ذلك فكيف يبيح ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما ما احله الامر ورسول الله تعالى ومن ورد
نص عنه تعالى وعن نبيه كيف واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال الحرمة فهو مناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل يوم التناويل بل البلد كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصـ
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي مسلم الاشعري قال ودخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قال اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله يطعم جايعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله واسئله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي في تخطئته وتفضيل هجرة المرءة على هجرته وانها احق برسول الله منه وليس لهذه المرءة الخلافة فلا يكون له ثم انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذا الفصل ايضا ذكر فيه امورا عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرءة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا يكون له من المضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى واقول اثبات الاحقية ونفيها انما وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل اهل الهجرتين كما هجر به الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيته برسول الله عند لزوم الاسترة به كما ادعاه المصـ وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتايجه لا انه نفسه بمعناه كما موه به الناصب في كل ذلك كما لا يخفى وقال المصـ رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته وقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على الخطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف يستحق ان يترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لوي وكان امه مخزومية من صناديد قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلايل على انه اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب هذا هو المدعى انتهى واقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتهائه
نسبه الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من الاحاد الناس في زماننا سيما اذلاء اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل اهل
بيت باستمرار عفتهم وغنائهم عن ارتكاب دني الاكتساب ولا شرف للخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في لعن علي لم يكن يطعن على حسب علي وجلالة قدره بل مدحه باشعار منها
من جملتها قوله هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلايل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو انه دفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له رغما للعلماء كما اجمعوا او لا على

نعم بفهر الى ابي بكر مع كونه من ارذال قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا كما تذكر قال المصنف رفع الله
درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب وعبد على العلا ابن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر فقف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من
بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا بن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة والكلام
فيه انتهى واقول ان صح هذا فقد دل على ما دل عليه ما روي عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدناءة وعدم انفاته في امور الرياسة الا على حد
تحمله للاذية ولو كان يرى ما يسمع به المرأة لا جاز ذلك بجميل الخطاب ولا وضح غلاظه على من معه من الاصحاب وحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب علم
انه من جملة ظلمه عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب
قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رباح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب
ومن عجب الاشياء نسبتهم الى الشيعة السب لم يتجرأ الشيعة مثل هذا القول ولا تعرضوا به وعلماؤهم برءوا منه وهذا من جملة قلة الانصاف من الشيعة
اقصى ما يقولون انه اخذ الامامة وهي حق امير المؤمنين وغصبه لك هذا غاية ما ينقل عنه ما نرى تماهلوا واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى وقال الناصب
حفظه الله واقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يرد به بعضهم بعضا من القدح في الانساب ولا صحة له ولا دليل عليه وهو يذكر هذا
لمعايب الخلفاء كما اعتاده الشيعة بل رواه عن مثالب قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة ثم من
ولد منها يحكم فيه القايف ومصدق المرأة وربما كان هذه من انكحة الجاهلية وما ذكره الشيعة لا يستلزم عار الا بانه لم يأخذ الخلافة ولا
ولا يقدحون فيه بشيء آخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه في هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله ص اذ يؤاخذه بايذاء اصحابه وذكر مطاعن اجابهم
يحشره الى جهنم وبئس المهاد انتهى واقول ما ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المرتبة في المثالب ممنوع بان الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهور بين الناس
منها الصحة حتى يظهر خلافه بدليل وما نفى الدليل فيها فان اراد به نفي دليل لمثالها على عمر الامهات فهو مكابرة صحيحة وان اراد الدليل من جمعها عليها فهذا
مما لا يكلف به احد من ناقلي الاخبار بل تلك الاخبار دالة بدلالتها من مناقب الاخيار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان المصنف نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة بحيث الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه منه ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان
اباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن السب وان
يقولوا في شان الخلفاء الثلثة بمثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة ربما كان من انكحة الجاهلية فهو تعصب لاهل الجاهلية ناش عن
غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في ايام الجاهلية ولما صح مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد من انكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله ص فقبيح ان من دلائل سوء عاقبة المصنف قدس سره في ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد وفاته
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلائل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن الايران بسوط القهر الى بيران ماوراء النهر وجعل مكانه
بعد موته في جنب اولياء الشيطان الذين يشترطون بغض امير المؤمنين في صحة الايمان وقد روى المصنف من قوله ع المرء مع من احب انه حشره مع النبي ص
وآله واحبائهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله ص وارتد على اعقابهم ولنعم ما قيل شعر حشر على ان علي با علي حشر على نمان بحيان عمر
باحمر قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب مر على المنبر لا تزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرت امرأة
من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء فليعلم العاقل المنصف هل يجوز لمن
يصف نفسه بغاية الجهل وقلة المعرفة ان يجعل نفسه على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول قد
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا تكرار لانه قد استدل
به فيما سبق على خصوص كونه مفضولا عن علي لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه ع واستدل به ههنا على عدم صلاحه للخلافة
وايضا كما لا يخفى بادنى تامل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر له علي ع قول الله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على انه اقدم على قتل النفس
المحرمة وجهل ما يتضمن القرآن انتهى وقال الناصب حفظه الله تعالى ما ابرد هذا الحلي الجاهل وما اسمجه في تكرره وكوده قد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره
عالم كتاب الله تعالى فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة والحال انه ابق نعوذ بالله من سماجة الرجل الحلي انتهى
واقول لا تكرار ذكره فانما استدل المصنف فيما سبق على كونه دنيه عمر وجهله بالاحكام واستدل به ههنا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة ثم
الحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كلا التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى
غيره عليه كما اعترف به الناصب لا يليق بمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع ولم يرد الا
الا عالم كتاب الله حتى لا يقع مثل تلك الخطأ قال المصنف دره وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ع ما لك ذلك

اسمعت

اسمعت رسول الله ص يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرأ عمر عنها الرجم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي انتهى واقول
قد مر وهن الجواب وخطأ الطعن لمن ضل عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه ان هذا شأن خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الناشئين بخلافة النبي كعترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطالعين للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم اين وقوع الاستمداد
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلفه عترته الى الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ص وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا
الثلث واحدة وجعلها هو ثلثا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث
لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة ومعنى الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول لا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه بالضرورة رجع ضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا توقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا آيسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يستبن حملها وعلى هذا يشتهر
ما اشتهر في المذهب ان غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا يطلقونها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرون منها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا مماثل للطلاق السني وغاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فلا شك ان هذا بدعة بل حرام صريح
وان لم يكن ينبغي طلاقا بائنا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي ص وزمان ابي بكر من غير ان يمنعهم النبي ص وابو بكر
او من غير ان يمتنعوا بالمنع ويستمروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل هذا الا التخاليط والتناقض والمعارضة لاحد الله تعالى على السلام منها وهل يعصمه
ما في كلامه من التخليط والتكلف الا بتكلفه قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله ص انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ان ذلك فانه عاشر النبي ص والصحابة مدة حيوة النبي ص ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله ص اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر آيات القرآن ليس نصا في كيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب فيمكن ان يكون عمر لم يفهم من الكتاب والسنة ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض النسيان للحكم ولا ندعي عصمته من الخطاء واما ما ذكر من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل غيره انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكميات والكيفيات و
الشرايط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافة عن النبي ص لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيا

فی سنة النبی وتکرر فعله عنه وعن اصحابه الکرام فی السفر والمقام ومن جملة ذلک بیان النبی صلعم وکما ذلک ما بلغ بیان کما عرفت واما ما ذکره من انه
یمکن ان عمر قد فهم من الکتاب والسنة ما یدل علی ترک الصلوة للجنب فمخرج بمنع امکانه منه لکن نقول ان من امکن منه فهم مثل هذا المعنی الظاهر الفساد
من الکتاب والسنة وبقاءه علی ذلک الجهل المرکب المورث للملام عدة من السنین والاعوام ملحق بالعوام الذین هم کالانعام ویحرم علیه فتوی الانام
فی الحلال والحرام وتتعین خلافة النبی ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لکان الاجتهاد لسائر العوام مقدورا ولکان
للملاحدة واهل الجاهلیة الجاحدة ان یقولوا انا نفهم من القران والسنة خلاف ما اظهره النبی وقرره الصحابة الکرام ویخرج القران والسنة عن ان
یکونا دلیلا للمحققین وحجة علی المبطلین ولیتامل فی ان منصف ان فهم عمر من القران والسنة ترک الصلوة للجنب قریب من فهم الجبت والطاغوت المذکور
فیهما اما فهموه منهما فلا یشنع علیهم بذلک واما ما ذکره من انه یمکن ان یعرض عمر نسیان الحکم فمردود بان نسیان حکم ما هو فی مرتبة ضروریات الدین بعد
تکرره فی مدة عشرین من السنین لا یتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب علیه الوسواس واستولی علیه الاهواس فحقه سکناه المارستان ومعالجة
نفسه بما یطفی المواد ویصلح الفساد واما ذکر علم امیر المؤمنین فلم یقصد به المص ان یستدل منه علی جهل عمر کما زعمه الناصب وانما قصد به تذکیر الجاهل المغرور
بقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون **قال** المص رفع الله درجته وروی مسلم فی صحیحه باسناده الی سلمان بن ربیعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله صلعم قسما فقلت والله یا رسول الله لغیر هؤلاء کان احق به منهم فقال انهم خیرونی بین ان یسألونی بالفحش او یبخلونی فلست
بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن یستحق العطاء والمنع انتهی **وقال** الناصب خفضه الله تعالی اقول قد عرفت شان
عمر عند رسول الله صلعم فی الاحادیث التی مرت وانه کان له منصب مقام یذکر امثال هذه الاشیاء عند رسول الله وهذا شان الوزراء فی المشاورة
والمصالح الا تری جواب رسول الله صلعم یتضمن تصدیق قول عمر حیث قال انهم خیرونی بین ان یسألونی بالفحش او یبخلونی والمراد انه یعطیهم هذا لا
عن استحقاقهم بل لتالیف قلوبهم وغیرهم احق بالعطاء ولکن له یلجؤه هذا وامثال هذا لا یعد من المطاعن انتهی **واقول** قد بینا سابقا ان شان
عمر کان الشین والشغب واصدار ما جبل علیه من الغلظة وسوء الادب واما منصبا باخذ الجهلة الجرأة له فی مثل ذلک علی رسول الله صلعم فانما اثبته له
الابله فی نصبه الناصب المنهمک فی اعمال التمویه والتلبیس واما توجیه ما صدر عن عمر من نسبته للنبی صلعم الی ارتکاب خلاف الاولی والاحق بما موه به
الناصب فان کان متوجها مسموعا فلقد سلم ذو الخویصرة الخارجی عن استحقاق الذم والعقاب فی خطابه للنبی صلعم عند قسمة اخری بقوله اعدل فانک
لا تعدل ولکان غضب النبی صلعم علیه لذلک الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب **قال** المصنف رفع الله درجته وروی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین
ان عمر لم یدر ما یحد شارب الخمر وروی انه غیر سنة نبیه فیه انتهی **وقال** الناصب خفضه الله تعالی تواتر ذکر العلماء ان حد الشارب للخمر لم یتعین فی زمن
رسول الله صلعم وکانوا اذا اتوا بشارب الخمر یضربونه بالنعال والجرید واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلعم جمع ابوبکر من حضر ضرب شارب الخمر
وقاسوه باربعین جلدة فضربوا له ذلک فهذا کان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فیه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهی **واقول** ما ذکره من عدم
تعیین حد الشارب فی زمن رسول الله صلعم مردود بما رواه ابن حزم عن البخاری باسناده الی عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا علی عهد رسول الله صلعم کان
اسمه عبد الله وکان یلقب حمارا وکان یضحک رسول الله صلعم وقد جلده فی الشرب فاتی به یوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اکثر ما یؤتی به فقال
النبی وذلک سنة الحدیث وروی باسناده الی ابی هریرة عن رسول الله صلعم انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب فی الرابعة ذکر کلمة معناها فاقتلوه
الحدیث وروی فی معناه حدیث اخر باسناده الی معویة وحکم بصحتها ایضا فهل یبقی بعد ذلک مجال ان یعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبی صلعم شارب
الخمر بالجلد وروایته ذلک بانه لم یعین حد الشرب فی زمن رسول الله صلعم فکان یرید عمر ان یعین ذلک باجتهاده ثم کیف یعقل ان یقول النبی صلعم فی عدة من الاحادیث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا یسأله احد من الصحابة عن کمیة الجلد لتعیین الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه
صیانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما اثر جهله ولن یصلح العطار ما افسد الدهر **قال** المص رفع الله درجته ومنه انه سال ابا
او فی ما کان یقرء رسول الله صلعم فی صلوة العید سال الواقدی اللیثی ما کان یقرء رسول الله صلعم فی الاضحی والفطر وهذا من قلة معرفته بالظاهر
الاشیاء التی فی الصلوة الجهریة انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد کان عمر سال هذا عن ابن ابی او فی لیری انه یوافقه فیما قرء رسول الله صلعم
ویمکن ان یکون ناسیا له فاراد ان یذکره ولا شک ان عمر حضر فی الاعیاد عند رسول الله صلعم فی الصلوة والانسان قد یعرضه النسیان او یرید بالا
التحقیق وامثال هذا لا یعد من المطاعن انتهی **واقول** ارادة عمر ظهور موافقة ابن ابی او فی فی معرفة ذلک لا تابی من ان یدل علی شکه وتردده فیه ولهذا
لم یقل المص انه یدل علی جهله بل قال یدل علی قلة معرفته فان من لا یزاول ولا یحاول معرفة الامور یصدر مثل هذا السؤال المذموم المحمود
اما ما اعتذر به من انه یمکن ان یکون ناسیا له ففیه ان غایة ما یجوز من الرجل الذی اقام نفسه مقام الخلافة عن النبی صلعم نسیانه بعض ایات السور
الطویلة المقروة فی مثل هاتین الصلوتین الواجبتین لا نسیان اسامی السور المقروة فیهما انهم لیمنع ذلک من عبدة عزی وهبل وممن نشاء فی ارض فلاة
او علی شاهق من الجبل **قال** المص رفع الله درجته وفی الجمع بین الصحیحین ان ابا موسی استاذن علی عمر بن الخطاب ثلثا فلم یأذن له فانصرف فقال عمر
ما حملک علی ما صنعت قال کنا نؤمر بهذا فقال لتقیمن علی هذا بینة او لافعلن بک فشهد له ابو سعید الخدری بذلک عن النبی صلعم فقال عمر خفی
علی هذا من امر رسول الله صلعم الهانی عنه الصفق فی الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفی عنه فکیف الخفی انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله

سنة رسول الله صلعم تفرق علمها فی الاصحاب وکان کل عالم من الصحابة یدرون بعض سنته واحواله وکان ابو موسی یعلم هذه السنة وعمر کان لا یعلمه وکثیر
من هذه الاحکام کان یعلمها بعض دون بعض وکانوا یذاکرونه ویعلمونه من لا یعلم حتی تم احکام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا یقدح فی علمه بالکلیة
انتهی **واقول** الکلام فی ان الناصب واصحابه یقولون ان عمر کان وزیر الرسول الله صلعم ملازما له لا یفارق مجلسه الا احیانا وانه صلعم کان یستمد بتدبیره
ویشاوره فی قلیله وکثیره فکیف یمکن مع ذلک ان یخفی علیه استحباب طلب الاذن للدخول علی الناس والحال ان رسول الله صلعم کان احق واولی برعایة الصحابة
لهذا الادب بالنسبة الیه واستمرارهم علی ذلک عند الدخول علیه وبالجملة السنن الذی یجوز تفرق علمها فی الاصحاب انما هی ما یسأل عنها احاد المجتهدون دون
السنن والاداب المتکررة فی الایام والشهور ولکن لیس ذلک بعجب من عمر فقد علم من قصته مع اویس القرنی رض علی ما نقل سابقا من کتاب تذکرة الاولیاء
وغیره انه انکر علی عمر دعوی رؤیته للنبی صلعم وقال له لعلک رایت جبة النبی ولئن رایته قل لی ان حاجباه کانا متصلین او مفصولین فعجز عمر عن
الجواب **قال** المص رفع الله درجته وروی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین فی مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلعم اذا قال المؤذن الله اکبر فقال احدکم
الله اکبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدکم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله صلعم ثم قال حی علی
الصلوة قال حی علی الصلوة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حی علی الفلاح قال حی علی الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اکبر ثم قال لا اله الا الله قال
لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة فهذه روایته وزاد بعد موت النبی صلعم الصلوة خیر من النوم وروی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین فی حدیث ابی محذورة
سمرة بن معیر لما علمه الاذان الله اکبر الله اکبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله صلعم حی
علی الصلوة مرتین حی علی الفلاح مرتین الله اکبر لا اله الا الله وقال الشافعی فی کتاب الام اکره فی الاذان الصلوة خیر من النوم لان ابا محذورة لم یذکره انتهی
وقال الناصب خفضه الله اقول روی مسلم فی صحیحه وکذا النسائی والترمذی فی صحیحهما عن ابی محذورة قال فی صحیحهما عن ابی محذورة قال قلت یا رسول الله
علمنی سنة الاذان وقال بعد قوله حی علی الفلاح فان کان صلوة الصبح قلت الصلوة خیر من النوم الله اکبر الله اکبر وعن بلال قال قال رسول الله صلعم
لا تثوبن فی شیء من الصلوة الا فی صلوة الفجر هکذا فی الصحاح وهو یقول ان التثویب من زیادة عمر ثم یفتری علی الشافعی انه ذکر فی الام ان ابا محذورة
لم یذکر التثویب والحال ان مذهب الشافعی ان التثویب فی صلوة الصبح سنة من رسول الله صلعم لا خلاف فیه لاحد من اصحابه وهو عالم من اصحاب الشافعی عنده
وهذا جهل من جهالاته انتهی **واقول** الظاهر انه لا یبقی عند الناصب وغیره من اصحاب الشافعی وثوق علی روایة طعن فیها الشافعی فلا یفید اظهار
کون تلک الروایة مذکورة فی الصحاح مع ما علم من حال تلک الصحاح واما انکاره علی المص فی نقله عن الشافعی فی الام کراهة التثویب فمردود بما فی کتاب الروضة
من الدلالة علی صحة ذلک النقل حیث قال الرابعة التثویب یقول فی اذان الصبح بعد الحیعلتین الصلوة خیر من النوم مرتین وهو سنة علی المذهب الذی
قطع به الاکثرون وقیل قولان القدیم الذی یفتی به انه سنة والجدید لیس بسنة انتهی کلامه ولو وجد کتاب الام نحسن ظننا بالمص قدس سره انه وجد فیه ما
نقل مطابقا بلا زیادة ونقصان وبهذا ظهر ان المص لم یفتر علی الشافعی وان الناصب کاذب فی نفی الخلاف بین الشافعیة فی ذلک وانه جاهل بمذهب اصحابه
ایضا **قال** المص رفع الله درجته روی الحمیدی فی مسند ابی موسی الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر هل تدری ما قال ابی لابیک قال قلت لا قال ان ابی
قال لابیک یا ابا موسی هل یسرک ان اسلامنا مع رسول الله صلعم وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا کله معه برد لنا کل عمل عملنا بعده نجونا منه کفافا راسا براس
فقال ابوک لا انی لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله صلعم وصلینا وصمنا وعملنا خیرا کثیرا وانا ارجو ذلک قال ابی لکنی والذی نفس عمر بیده لوددت
ان ذلک برد لنا کل شیء عملناه بعده نجونا منه کفافا راسا براس ومن کتاب الجمع بین الصحیحین من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب کان
یتالم فقال ابن عباس ولا کل ذلک فقال بعد کلام اما تری من جزعی وهو من اجلک واجل اصحابک والله لو ان لی طلاع الارض ذهبا لافتدیت به من عذاب
الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما یستوجب المواخذة فی حق بنی هاشم وانه عنی ان یفتدی ما علی الارض ذهبا من عذاب
الله لاجل ما جری منه فی حقهم انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا یخفی علی کل من یفهم الکلام ان هذا من اعمال الصدیقین حال الموت وانهم
لا یرون اعمالهم فی ذلک الوقت ویتواضعون عند الله تعالی ویعترفون بذنوبهم فان القدوم علی الله تعالی امر صعب ولا یجزم المؤمن بقبول اعماله سیما من قصد
الخلافة والرعایة الکبری فانه امر صعب وخوف ولیس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالی ولا یعرف
هذا الا الصدیقون الخائفون انتهی **واقول** فیه ان مکالمته مع ابی موسی لم یکن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان کان عند الفوت
لکن لم یکن جزعا عن خوف المواخذة علی الاطلاق کما هو عادة الصدیقین بل کان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الی بنی هاشم خصوصا علی
وفاطمة علیهما السلم فدل علی انه اعتراف بذنب منجز مستعجل صدر منه بالنسبة الی اهل بیت رسول الله صلعم مکرم مبجل **قال** المص رفع الله درجته وفی الجمع بین
الصحیحین عن ابن عمر فی روایة سالم عنه قال دخلت علی حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباک غیر مستخلف قلت ما کان لیفعل قالت انه فاعل قال
فحلفت ان اکلمه فی ذلک فسکت حتی غدوت ولم اکلمه فکنت کانما احمل بیمینی جبلا حتی رجعت فدخلت علیه فسألنی عن حال الناس وانا اخبره قال
ثم قلت سمعت الناس یقولون مقالة فالیت ان اقولها لک زعموا انک غیر مستخلف وانه لو کان راعی غنم او راعی ابل ثم جاء وترکها لرایت انه قد ضیع فرعایة
الناس اشد قال فوافقه قولی فوضع راسه ساعة ثم رفعه الی فقال ان الله یحفظ دینه وانی ان لا استخلف فان رسول الله صلعم لم یستخلف وان استخلف
فان ابا بکر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذکر رسول الله صلعم وابا بکر فعلمت انه لم یکن لیعدل برسول الله احدا وانه غیر مستخلف وهذا یدل علی اعتراف عبد الله

عن ما يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس
وان عمر و نوابه ثم عدل عنه **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
وبنهه عمر ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل بحفظ دينه وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام سواء ولانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سواء بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى **واقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم وزعما لابيه في ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لاصلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه
عالم الاسباب ودار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
اليه كتبنا الى فلان في امرك قال كتبنا الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وخاب طلبتي فقال عبد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثير واما ما ذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك يحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي لم يستخلف فما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء ومجمجوا بانه اشبه بالفروع من الاصول فكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر و
الجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاستروشي من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم افتوا بل
نعلم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا يختص بالاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب اختلال اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استعرفه في مباحث الفقه من تضايع الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن ابي ذر رضه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال لهم ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسول الله لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الا ربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ع ايضا فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها لقومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطا على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى **واقول**
لو كان عمر صادقا في هذا التصرف البارد ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الشورى

الشورى ايضا كان تحملا للخلافة خصوصا ما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المصنف سابقا وانما جعله شورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة ولم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي ع في الخلافة او لطفا الفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد عرفت ان امر تقبل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فابن النقوى والحذر وابن التصوف وابن الصفا واما استدلاله على نفي
صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل قضية الشورى وافضائها
الى طلحة والزبير بان يعجبوا بانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب ما امرته النفس الامارة واما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فان كان بارد
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكره ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على
عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع من الماء ويستغيث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان يصل اليه فقال له طلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال انما قال طلحة لغاية بشر قد بويع علي فقال ما لعلي يسوى علي رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان
ووجعت في نفذ عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسال عن قتل عثمان ومن قتله ويولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله
ويولى كبره والى اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عايشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال في ذلك اليوم يعني السقيفة ولم تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذلك كل واحد
منهم بما يكره لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا ما اختلجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقضة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا ما اجعل الشورى لان رسول الله ص سماه امينا هذا ما صح
من الرواية فان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يختلجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **واقول** قوله الصحيح سقيم لانه رد على الصحيح
بين الصحيحين والظاهر مما حصر فيه الصحيح ههنا عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المنشورة في كتابه هذا
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد
وحجوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة وتعارضوا وتساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره
من قوله الائمة من قريش مغلطة وردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم ان يقال ان اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة اه ففيه اسوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد اظهار عيب كل منهم ان سالما لو كان حيا ما اختلجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا ما اجعل الشورى اه فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السايب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل للعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي ع وقال ابن سعد كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب وهب القاضي ومحمد بن السايب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السايب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف ناسبه وحسب ان اسمه هشام بن محمد وهذا
باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد ان ياتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلايل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو يتضمن نسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله ص لهم بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا مثلبة
انتهى **واقول** قد صرح محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال بعض من افضى في هذا الباب من الحنفية
لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو ضرر عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا واحدا من علماء الشيعة
قد اظهر واسس واابان بعض اهل السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الجملة ولا

مق
يحتج بخبره لم يبينوا الكذب فيه
ولم يبين وجهه وبطلانه
ذهب الكلام معه فيهما غير
مستقيم بزده من حال الرجال
ابن

قال البيضاوي في المنهاج ان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول
١٢

نقله كراين حزم بخوه من الروايه
عن ابن عباس في كتاب الحوادث
من المحل ما ازامره هو بحسب جدا
١٢

وهب وهب القاضي
وغيا اث بن ابراهيم النخعي
الكذابين النخعي ١٢

بن البخلة ونحلة ادعا النفسه
هو ونحله المولف اسره ١٢
ن

الكذابين
م

وقد صح ان انكحة
الجاهلية

اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومولفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا وان الله تع انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك لا يضرهم في مواضع اخر وبالجملة لا يخفى على الامامية ههنا اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه محمول على الم يعنيك مثل خيبر وكم من ثقة منهم مامون عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب نكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم بما فيه وما ذكره من ان المص لا يعرف ان اسم الكلبي وحسب ان اسمه هشام مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن السايب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السايب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المص اسمه هشام مثل ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جماعة كثيرة من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل واما ما ذكر ان ذلك نشر للفاحشة ففيه ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن اغوائهم وحطهم في محالهم كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به ان المراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل احد البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال الكل بتصنيف على الغث والسمين فهو افسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتب الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيها مغث سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ثم لا يجوز ان يكون سمينا وغير غث ههنا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايض حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي والسير اذا علم خلافه بدليل صح فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا او لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع اياه ولعلك تقول اذ يدانه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر فنقول ان المص قدس سره لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب احد واثنين من الصحابة فهذا انما هو يجب حسن ظنه بهم والا فهم ليسوا كما زعم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم قهقرى فهم يخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره من شهادة رسول الله ص لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك واعمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايض من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله ص قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاف واما رابعا فلانه يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين كذب الزبير في هذا الخبر فانه لما اظهر الزبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد الزبير تسعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي ع هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم يتجاوز التسعة ايضا ثم اعاد علي ع عليه انك ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد منهم عليا فقال له ع انك سمعت عن رسول الله ص اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي ع انا اشهد اني سمعت من رسول الله ص انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله ص في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندم اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه اياه كان على الحق فلا وجه لندم اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته ايض على كشف بيت فاطمة ع كما مر واما تاسعا فلما روي من اظهار عمر ايض الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسيس الاقرب فهذه وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة الحقناها الى روح تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا قد بقوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد الناصب دخوله الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما يثبت بالقياس الى انكحة اهل الاسلام انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب خاطره عما توجه اليه فانه قد صح انساب خلفائه بما لا مزيد عليه قال

المصنف

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين ع كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستأثر بالحق على اهله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق مذهبه ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق **واقول** كلام يزيد عليه من اللعنة ما هو به حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه واوليائه وممن حمله على اكتاف ال محمد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والاثار المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد فهل ادل دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين ففيه ان الناصب قد غفل عن ان يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله تع وان ما دم الحسين ع فلا يوازي به محمد بن المطهر قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادمين فضلا انما ظنك بشتمهم وايذائهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والتتار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك المص الثناء في ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية توجعا على الحسين ع فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكر وقد علم المص مقصود ابن عمر مما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير المؤمنين ع وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعسى ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه **قال** المص رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي ص لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وات ذا القربى حقه فقال محمد ومن ذوي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر منعها وكلمته في ردهما عليها وقالت انهما لي فان ابي دفعهما الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب قال انه امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي فشهدوا بذلك فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المامون الف نفس من الفقهاء وتناظروا وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على ورثة فاطمة ع عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله ص من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي ص وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراها وقد روى سند الحفاظ ابن مردويه باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وات ذا القربى حقه دعا رسول الله ص فاطمة ع فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق ابن احمد المكي قال مما سمعت في المعاديد باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تع اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله ص وكان رسول الله ص يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله ص في فدك ثم عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الا انه رد سهم رسول الله ص من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك بفاطمة كيف لم يرد على ع الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى **واقول** قد بينا فيما تقدم ان صحيحه سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وان ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما داموا انه فعله رسول الله ص بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء الجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها علي ع في زمان خلافته فالجواب عنه ما قدمنا من الاشارة اليه من انه ع لما راى اعتقاد الجمهور بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين للخلافة وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته ع مبنية على امامتهم فاذا فسدت فسدت امامته وقد روي انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا باسمه دون المعنى وقد كان ع مقاسيا معارضا مغصصا طول ايامه ولاية وكيف يأمن في ولاية الخلاف على المنقمين عليه فكل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي

ان يشنع ... انتهى

طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلما والجهال
والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تشبث به قبل ذلك بجمسانه سنة بعض حكاء الشعراء بقوله شعر ملك بخشايند در حرمان ميمون خدمت
چون خلافت بنى على بوده است بنزهر فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب
التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما اثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد
الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل والمص لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند
الخصم ايده بما روى من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك وحكم بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدق ائمتهم و
ليس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليراجع شعبه وبجوده قال المص رفع الله درجته وقال محمد الخوارزمي في الفايق قد ثبت ان فاطمة
صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها الفدك والعوالي وكيف يجوز ان تقول انها ارادت ظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفات
فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حالها اعلى من حال
نبيهم محمد ولو ادعى محمد مالا على ذمي وحكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا ببينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس
بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم
لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند في الحكم اما البينة العادلة او اليمين وعلم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر
في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا افقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي
فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرايطه المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز
له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم
الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع
عليه هذا الحكم انتهى واقول لا نم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق ايض من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها
ذو الشهادتين للنبي مستندا بعصمته فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل للصدق وتغني عن الشهادة لما حكم
النبي بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه في الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باستناده الا عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته
نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه وفي علي وفاطمة والسبطين وقل صدور الدعاوى منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما عم
ساير الخلايق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الفايق من انه لو ادعى محمد على ذمي اه وبالجملة اطلاق ادلة الشهادة وعمومها مما خص في حق النبي
وتقرير من عداه من المعلومين عصمتهم وصدقهم واذا اوجب قبول قول فاطمة بدلالة صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم وفي فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة وقد تقرر عليه قوله فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها و
قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه كما يعتبر لزوما وعلما ضروريين وعلى هذا قد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات
الواهية كما لا يخفى ولو سلم فنقدم انها ما اتت بعلي وام ايمن شاهدا على ذلك معا عليها السلام ظاهر البطلان فان المروي في القريتين كانتا في تصرفها
عليها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود لانه هو شيء اختلف بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما
اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال
سمعت ابي يقول للحاكم بن عيينة قضى رسول الله باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بين اظهركم ومن طريق هشيم عن حصين عبد الرحمن ان عبد الله
بن مسعود قضى بدين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد عن شريح وروى عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة
وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال خاصة عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك
ايض في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان
ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري
ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله
قال لا نورث ما تركناه صدقة وانما يأكل ال محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة
منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن
بها ابا بكر وصلى عليها وولدها وعلي وذكر ايض في مواضع اخر بعينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

شهادة

شهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطاء من مروان او راى بني صهيب اهلا للمصالح فاعطاهم من مالها والليس في فعل مروان دليل فانه غير كثير من سنن رسول الله
في اعماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت ذلك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سألتها على وجه النحلة والهبة ويبطل
ما ذكره من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح يدل على انها سألتها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسألت ميراثها من رسول الله ولا يعارض هذا
الخبر الصحيح اخبار المورخين واما ما ذكره من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه فرضوا من الله تعالى ان فاطمة اذا قدمت على رسول الله استرضاها رسول الله
لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى واقول احتمال الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من احتماله في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القران والسنة
وتزيين الخلافة اياهما بل الخلافة في مروان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعترافه بمثله على
ان استدلال المص في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادتي منفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
مع الشاهد الاخر حتى تشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه راى بني صهيب اهلا للمصالح ففيه ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين
من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدور والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة
فدك على وجه الميراث انه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه وصدر الائمة انه سألت ذلك على وجه النحلة والهبة اه ففيه انه ليس فيما رواه
المص هناك ما يدل على انها سألت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي دفع ذلك الى فاطمة اعلاما لامر الله تعالى بحق كونها من ذي
القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها لذلك بالنحلة وبين دعواها له بالميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهم الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث لنص
تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصومين امير المؤمنين وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رض وتوضيح ذلك ان النبي قد
نحل فدكا والعوالي لفاطمة كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا في تصرفها الى ان فات النبي فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها
واخرج وكيل فاطمة عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فثار غضب فاطمة في ذلك وقالت انهما مما نحلها رسول الله في حال حياته فهو ميراث لي فلهذا
نرى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل في اوايل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ودعوى فاطمة وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما رضاء رسول الله بابي بكر لفاطمة واسترضاه اياها عنه فمن قبيل رجاء شفاعته
لقتلة ابنه الحسين وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فلا ترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم الحساب قال المص رفع الله درجته وهذا
الحديث قد اشتمل على اشياء رديئة منها مخالفة النبي امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبين فاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي حين توفي رسول الله اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسألن ميراثهن
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجايب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لم يلزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الطهر من البر وهو
جديد العهد بالاسلام واخذه تعصب الخسة او ورد المورد الوبيل حكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقيه العلماء بالحجر ويتقلبوه بالخشب المدبب وكل
هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى واقول بل من اعجب العجايب
شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس منه بعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح
بتعميمه المفسرون عن اخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله
بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الاية بذي القربى لا في الانذارات
المطلقة ومن البين ان النبي اذا لم يات بما امر به من انذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك
اخلالا منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر جدا على من نشا في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بنفسه بالقال
ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي ليس عنه مفر لصار ربيع لذاته صفرا وبهت كانه التقم الحجر او لطم عند ما هجر ولو تامل المنصف فيما نقمته
مقدماته الاخر من الهذيان والهذر لجعل مه هدرا والجب جمه بكل حجر ومدر قال المص رفع الله درجته وصيرها هؤلاء الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم
لرسول الله ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عايشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في اخره وانتم
تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون اني لا ارث ابي يا ابن ابي قحافة افي كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة
مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يلزم من عدم علمهم
بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سال تصديقه من الصحابة فصدقوه
وربما لم يسمعوا ذلك لطائفة هذا الحديث يدعي ان كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله والاجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

لرسول الله ص ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله ص كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسال عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح فى الصحاح انتهى **واقول** ما ذكره ههنا كالذى ذكره قبل ذلك كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصد الواضح الى ناحية اخرى تمانعا
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام فى حكم ميراث النبى ص وكان ذلك متعلقا بورثته وهم يحتاجون الى معرفته واذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشانهم مع علم اجنبى عنهم يلزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع المص ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت ع بكل احاديث النبى ص واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم ع عالمون بجميع احكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلانى فى
شرح صحيح البخارى وقال السيد الشريف الجرجانى فى شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلى ع ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى الرضا ع الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسى فى كتاب الاحتجاج عن الصادق ع
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت فى القلوب ونقر فى الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال ع اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت فى القلوب
فهو الالهام واما النقر فى الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح الرسول ص لن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله ص وخط على بن ابيطالب بيده والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح فى الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح فى كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال فى مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما فى كتاب الصحيح للبخارى باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روى عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتى الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للنص سندا ان ابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا ابينان التعظيم اليه **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبى ص على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله فى حقه فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول احكام الشرع تعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلى فهذه الاصول الاربعة تعطى الاحكام والسنة تعلم برواية الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طايفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضى تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله ص لامته ولا فرق فى الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبق
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصد لان عدم الفرق فى الشفقة انما يسلم فى تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص نظاما
مخصوصا منهم ضرورة انه لا شفقة فى ان يقول النبى ص حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذى لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف ويريد كسر موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه ص ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبى ص معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابى بكر وعمر مع ما وقع بينهم فى ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذى يعجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة على ع مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة ع وغضبها على ابى بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
على ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابى بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبى ص يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقونه ابا بكر فى ذلك الخبر الواحد للتهمة ويتاذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم ايضا باعلام ذلك لهم وهل مثال ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تدليس وتعمية حاشاه عن ذلك لا والله لو كان ذلك لبينه لهم
رسول الله ص المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله ص وقد روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبى ص غير انه لم يكن يعطى قرابة رسول الله ص كما كان رسول الله ص يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ع ويقضى فيها ببعض حقوق نبيها ص وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحنفى فى جواب كتابه وكتب تسالنى عن الخمس لمن هو وانا نقول هو علينا فابى علينا قومنا لك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول لم يثبت فى الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه ما عمل رسول الله ص كما رواه البخارى فى صحيحه وان ذكر فى الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذى حلف فيه ابو بكر ارجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رواة عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان فايدا ارجح من رواية الفعل كما ذكر فى الترجيح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح حديث الذى فيه الحلف فانى احلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود فى كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول والوعد والمثبت مقدم على النافى كما تقرر فى الاصول
على ان ذكر المرجحات فى كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفى صحة مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر ولا المصلحة دفع فاطمة ع من ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص بزعمه عن
الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الامور الطويلة الاذناب المنشورة فى ثنايا
هذا الكتاب **قال المص** رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة ع وانها هجرته وصاحبته ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى
مسلم فى صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة منى يوذينى من اذاها فى موضعين وروى البخارى فى صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة منى فمن
اغضبها فقد اغضبنى وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة منى
فمن اغضبها فقد اغضبنى وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين فقيل لرسول الله ص سال فاطمة وقال الا ترضين ان تكونى سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امراة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفى صحيح البخارى عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين
ان تكونى سيدة نساء المؤمنين هذه الامة وروى الثعلبى ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذانى واغضبنى وهذه الاخبار الصحاح
تدل على ان من اذى فاطمة واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويصححون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم فى شهادتهم بصحتها او يطعنوا فى القران العزيز
وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون فى حقوق الله تعالى وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون فى الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما فى حق الغاضب و
غضب فاطمة على ابى بكر فى بحث شرعى عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه فى الحكم الشرعى فغضب عليه فاطمة فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر فى حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام فى حق الامة فان كل من غضب الله فالله يغضب لغضبه فما فايدة تخصيصه بفاطمة واى منقبة يكون لفاطمة
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لو تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله تعالى انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص
يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قد ينجر الى المعادات وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب
عدم رعاية خاطره وهذا فى الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير الخاطر وتالم القلب لهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعى ايذاء الغاضب حتى يدخل فى وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة و نحكم
بان غضب فاطمة لابى بكر كان تالم الخاطر وهذا لا يستدعى ان يتاذى منه حاشاها عن ان تغضب على زوايا صاحبه فى الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضى
كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التى تتالم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى **اقول** وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذى ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره فى الجواب عن السؤال المورد على نفسه اخرا فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص فى شان فاطمة ع مدحه اياها بانها لم تغضب لنفسها قط مع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها لنفسها
وكيف يصدق ما ذكره من ان الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة فى قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجتمع
احتمال كونها ع كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها ع انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا
تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر الفواق واسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها ع على ابى بكر وتالم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه
ربما يفهم فى العرف الطارى من الغضب نحو استيلاء من صاحبه لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة ع بعد وفات النبى ص استيلاء على ابى بكر وغيره فقد وقع
فيما مر من حديث البخارى ان ايذاءها ع ايذاء للنبى ص ولا ريب ان التاذى وتالم القلب مثلا وفان ههنا كما لا يخفى فيتوجه غضب الله تعالى وسخطه وعقابه
الى ابى بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تعالى عنه واما ما ذكره من ان كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعى ايذاء الغاضب فمردود بان الاسترضاء والاقتضاء فى تلك الصورة كان ثابتا لكن المانع وهو
عروض الرضاء بعد ذلك حال دونه ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرايط ولو فرض
بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض صحابته من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابى داخلا فى الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب
فاطمة ع على ابى بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبى ص على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عن ابى بكر
فى مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك فى ذلك ما روى عن مولانا الرضا ع من ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول
فى ابى بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه فى كشف الجواب فقال ع كانت لنا ام صالحة ماتت وهى عليهما ساخطة
ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى **قال المص** رفع الله درجته على ان عمر ذكر عن على والعباس انك روى البخارى ومسلم فى صحيحهما قال
عمر للعباس وعلى فلما توفى رسول الله ص قال ابو بكر انا ولى رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته من
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا اثما غادرا خاينا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله ص وكذا لعمر مع ان
رسول الله ص مات وقد جعلهم الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي ص بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة
مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته ع مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امرأته ثم انه لما كان وصف اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزههم عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد فلم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله ص والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله ص وليا كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله اياهما من عسكر اسامة فلا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ان يذهب الى عسكر في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله ص يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية لرسول الله ص لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله ص فذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في عين هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته فهو ذكر آلة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لا انه اساء الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام ادخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي ص فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله ص وانتما حينئذ واقبل على علي والعباس تذكران ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيه
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي اعمل فيه بما عمل فيه رسول الله ص وابو بكر والله
يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماه كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام بفرض الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال المتكلم في حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
البتة على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد قررنا على ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اني جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء واحد خلف آخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام لم يسلمه المص ههنا عن الخصم مماشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي
مرة وتربين رعيته وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة لولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله ص ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على اجناده ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الآخر
وهو قوله ص الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عنهم
والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

لعله

في جامع الاصول نقل رواية البخاري ... علي وعباس تزعمان ان ابا بكر فيها كذا والله يعلم انه فيها صادق ...

بما عمل فيه

فالصو

فالصواب فيه ان يقول انه على طريق محاورات اهل الجاهلية والجمهور من اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا في صحبته ص
باداب الله وحسن المخاطبة لم يكونوا جاهلين بهذا الجزء خصوصا في الاقوال التي كان يلزمهم ان يعتبروا فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم الله تعالى و
نبيه في المقال كما يدل عليه رد النبي ص على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد بذكر الله تعالى في نمرة من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال له ص بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فاذا كان رعاية الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي ص بلفظ ابن الاخ
والابتداء باسلوب محاورة اجلاف العرب هل كان في كون عباس عم رسول الله ص ووالده في الجاهلية وكونه ابن اخيه خفاء او كان في وجه مطالبة الميراث خفاء
اشتبه حتى احتاج الى انشاء ذلك الكلام الموروث للايلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا
مؤنة دفع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسد الله بما نقله ياقوت الحموي في باب الصنعاء باب من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق بن
همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين قال حدثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق ف
حدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان الطويل فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته
من ابيها قال الا يقول الانوك لرسول الله ص انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فما قاله واما ما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله ص بما يلزم من ذلك عدم تكلمه
عند اسلامه بشهادة ان محمدا رسول الله ص ايضا بل مراده انه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم استخف بذكر رسول الله ص ايضا وانما الذي منعه عن توجيه الصلوة والتسليم
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعراضه من الخطب واما قوله ان
... مع وجوب الاكثار منها وعدم الغفلة منها عند العامة ابي بكر وجماعة واستحبابها عند الآخرين واما قوله ان
البيه في بقية الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه ع مع ... بل قال ما خاطب الله تعالى داعي تعظيمه
عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول آه فبين ان المص لم يقل ان عمر ذكر النبي ص باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال ما خاطب الله تعالى ... ولا بشيء آخر بل لعل
عمر ما ذكره باسمه ... ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء آخر بل ذكره بالغائب تعظيما لشأنه وقد ذكره ... ان من محاسن الادب عدم
الى غاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره باللقب كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وايضا قد تقرر ان من محاسن الادب
تعظيمهم وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم والابدال باللقب ... يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع وبنحو قوله يا شيخ ويا فلان ولا يقول له انت
مخاطبة احد من احاد المؤمنين سيما الاكابر منهم بتاء الخطاب وكافة وان يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع ... وقد خلا جميع هذه الآداب
كنا او قلت كذا او فعلت كذا بل يقول انتم وقلتم وفعلتم وان لا يسميه في غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما يتبينه
بالنسبة الى النبي ص والولي وعمها وسبينه الشأن كما لا يخفى بل نعينه عن علي ع بلفظة هذا صحيح ... لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري وما رواه مسلم
اهل اللسان واما ما ذكره من ان المص ادخل في حديث البخاري قوله اثما خائنا غادرا فمدفوع بان المص جمع ... في حديث مسلم بقوله كاذبا اثما غادرا خائنا
كما صرح بتلك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا فهي موجودة فيه وقد ذكر في حديث البخاري بقوله كما تقولان كان بعضا آخر منهم بالغرض والاختصار والاحالة وبدل قوله
البخاري لما راى ان في ذلك التفصيل تفضيح حال خليفته بدله بقوله كما تقولان ثم لولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة موجودة
في ابا بكر فيها كذا ولهذا ابهم بدل الناصب لفظ زعمان بقوله ثم ذكر ان ذلك في موضع الوضع كما لا يخفى ... بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لان نقيضه
في رواية مسلم وعاند في نسبة ادخالها كذبا الى المص لكان الظاهر ان يتطرق في نسبة الادخال ويقول ... ما ذكره ان الحاكم كثيرا ما يفرض
نسبة ادخالها في رواية البخاري فقط فليراجع الى الناصب صحيح مسلم وجامع الاصول ... فان ... كما منع الحاكم من اليمين الذي لا يؤمن معه من جهة الخصومة كذلك منعه
ويقول في كلام على سبيل التغليب مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فانهم ... وللتقدير التشنيع واما قوله ولو برد حقيقة
من العبوس والانقباض الذي يمنعهم عن ظهور غاية اللسان واللحن بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات ولا ... كلام لا بد به معناه الحقيقي ولا الا مروح كان لكل
هذه النسبة فلا يحصل له شيء ان عمر كان يتهمها بذلك وشهد دهما ... لاهل البيت سوء ظنه بهم وهو الذي منع ابا بكر عن
ان يعتذر عن الآخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما علم من عداوته لاهل البيت ومطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة محضر عمر فقلته
بقوله وحمله على علي ع عند استنكاره على ع وجوه الناس بفوت فاطمة ع ومطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة ... ان لا يشتري موضع
قال عمر لابي بكر والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المص رفع الله درجته في المجلد في الجمع بين الصحيحين ... ان النبي ص اراد ان يشتري موضع
المسجد من بني النجار فوجد فيه نخلا وقبور المشركين فقطع النخل ونبش القبور وقال لا تدخلوا بيوت النبي ومن المعلوم ان غاية ما لم يكن
ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا بيت حتى انها ... اسكنها ... ابوها فلم خلف طه ع انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول بل
ان رسول الله ص نه جعل كل حجرة ملكا لصاحبها الساكنة فيها من ازواجها وهذا امر كان مقررا في زمن رسول الله ص في حال حياته فلا احتاج الى طلب البينة
بعد الوفاة ... فدك لانها كانت تحت يد رسول الله كسائر اموال الفيء ولو لم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على انا ابتنا قد
ان جد دعوى فاطمة النحلة وانا اثبتنا البينة لم يصح لانه صح في البخاري ان فاطمة طلبتها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطلبها نحلة وقد صح الاول فسقط الثاني
لا تنزعهن كونه في الصحاح والله اعلم وقد حكي في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال بلغني عن سفيان بن عيينة انه كان
يقول ان ازواج النبي في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى ... في حكم النبي ص

واقول كون كل حجرة جعل ملكا للواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعائشة بل كان ميراثا قول ابن عباس رض لعائشة في شعره المشهور حين توهمت انه يريد دفن ابا محمد الحسن ع عند جده ع ومنعت من ان يجاء به ع مع انها جاءت راكبة على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لو تم قول ابن عباس لك التسع من الثمن بعوار اما ما ادعاه فاطمة النحلة فدك فقد بينا صحته وان دعوى الارث بعد دعوى النحلة استظهار في الحكم وتبكيتا للخصم المعاند فتذكروا ما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكثير والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي واليافعي في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح او ما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي ص في معنى المعتدات فنجيبه لكن غاية الامر ما اعتدت بعد تمة وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم ان ما في حكم الشي حكمه حكم ذلك الشي بل الحكم بذلك تحكم **قال**

الص رفع الله درجته وخرجت عائشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تع قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار في منزلها فهتكت حجاب الله تع ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين ع لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته بدمه لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و فاطمة ع لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله

اقول قد سبق ان من خرج على علي ع في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام لشبهة وهؤلاء خرجوا على علي ع فهو الامام بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر من الكلام اثبت اعتراف علي بقتل عثمان وقد ابطلناه فما ذكره ههنا من ترتيب على من دم عثمان مرسا قضى لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان البغي ليس بمذموم ولا هو من العصيان لشي لانه خروج بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطي والمجتهد المخطي ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تع نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية انهن يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الزوج والحلي للناس وطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب واخطات في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية بلا اجتهاد اما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شي لم يصح في الصحاح فان صح فنعثل لم يكن من اسماء عثمان وربما ارادت شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين ع فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة جمل دخل علي على عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المراة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا يدل على نفي العداوة بل هذه من مقاولات واحوال يكون بين المراة والاحماء ولا يتهمه الناس عداوة واما ما ذكر ان عائشة ساعدها الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله ولم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى الفاطمة النحلة واقامة البينة غير صحيحة انتهى **و اقول** من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى بصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا من عمال علي ع واخرجوا عامله وعثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رض على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي ع هناك وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النائب عن النبي ص وكيف يتصور الاحتساب في مطالبة دم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دم جمع من المسلمين من اصحاب علي ع ونهب بيت المال في البصرة او لا ثم الاصرار في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر المص الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يأولون القران ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي ع مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغير ذلك مما ورد بمعناه وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي ص الى احد يقسمه الى الفقراء وانما علينا ان نقسمه على فقراء قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر للخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي ع باحد الشبهتين الاخريين حتى يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر ان خالدا قد قتله ودخل بغير حق بالغ

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد ورد على بقية قومه ما سارلهم في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي ع ومحبيه واصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تع امرهم اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فاين في كلامه تع لفظ الخروج حتى يخص بما يكون مع اظهار الزينة ولا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تع لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي ص وكانوا معه ص في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن وانما بعده فلنلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضور الجماعة في المسجد فلم يرو احد ان نساء النبي ص خرجن ايام حيوته او بعده فاته للصلوة جماعة بل الظاهر انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي ص في المسجد اما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد مر منا ما يرشد الى حرمة هذا الاحتساب ثم انها كانت حواء احتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة النبي ص بابا بر اهل الاسلام بركوبها على قلوص راحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رض ومن تتمة ما شنعت به عليها قولها لو اتيت الذي اتيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله ص وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المص من قول النبي ص الفتنة تخرج من ههنا قالها ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة انه لما اتى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحتها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا فقال هذا ماء الحوأب قالت فما اراني الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله ص يقول للنسائه كاني باحداكن قد نبحتها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميرا انتهى ومع ظهور خطائها وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي ع والتماس من كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة الصلوة على النبي ص فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك و كيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطات في الاجتهاد وهي غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا شي لم يصح في الصحاح ففيه مر مرارا من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رأينا من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة لما اتاها خبر بيعة علي ع وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما وانا طالب بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عائشة قد فالله قلت وقال الناس فقال عبيد شعر

منك البداء ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر
وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر
فهبنا اطعناك في قتله وقاتله عندنا من امر

قال فلما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي ع وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج من حديد جعل فيها موضع عينها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثلا لم يكن من اسماء عثمان فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ازراء عليه لما روي ان نعثلا كان اسم يهودي ذي شبيه بعثمان في اللحية وبعض اخر من شمائله فكانت تسميه بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين ع فمن قبيل انكار نفسه لعداوته ع مع ظهورها على صفحات تاليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك ما قد مر وياه سابقا من قولها اني اكره دخول مكة ولعلي فيها سلطان ووقوفها عند تكلمها مع ابن عباس رض بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه يكون علي ع امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر ونفرها عن التصريح باسم علي ع في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه ع برجل الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما يكون بين المراة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الفتيلة فكيف بين المراة واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر فغفلة انا خذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قد مر مرارا من انها كانت في تصرفها ع من زمان النبي ص فاخرجوا وكيلها عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تع من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت ع اقامة البينة على ذلك في محضر ابي بكر لظنها انه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وانت الخصم والحكم وكانت لا تعتقد بجر العسكر لاجلها لو وجدت ع على ذلك اعوانا وانصارا كما ان الغاشية العارية المحلية جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكر لظنها انه خلع في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم **قال** المص رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ص مقبرة لابيها ولعمر وهما اجنبيان عن النبي ص فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وان كان ملكا لعائشة كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي قال اذا غسلتموني وكفنتموني ضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى وقال الناصب
حفظه الله تعالى قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها واما نسبة رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن يفارق بين المرء والزوجة لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق ورثة ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك جعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتري منهم كما صنعوا انه عمل في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد مر منا ان دعوى تمليك
النبي البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا لم يردعه عن ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز و
هو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا مرية ولا دليل فيحتمل ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي
الى السماء او الى ارض مقدسة اخرى كما يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله مدحا لهما مع تجرد المصاحبة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب
نفعا ولا فخرا كان ابو لهب وابو جهل كانا حاملين لنور النبوة وينام في حجرهما وحجر مرضعته حليمة السعدية وكانوا اتلا انهم كافرين بزعم الخصم وكذا آسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه ع في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر على انه ع ربما رام في تركهما
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال ص من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الصيدي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ويشير الى شأنه في جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف **شعر** قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعة موتة فيها برود دائم وكذلك ذاك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولانفه الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب ركام وكذا الخبيث يضره الرجل الذي يدنيه منه جناده وزحام لا بل يزيد عليه اعظم حسرة اذ
انت كرم للعين تسام سوء العذاب مضاعف يجري به الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ابن من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما ادعى الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاء مروان فدك ابن وحجرة من بيوت النبي ص من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملك النبي ص في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرناه به على هفوات الناصب ان نسبته للمص الى الهذيان من
قبيل نسبة خليفته الثاني كلام النبي الى الهذيان والله المستعان **قال** المص رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ص مثل ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة فربما قلت له كانه لم تكن في الدنيا امراة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد قالت عائشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان لخديجة
لها بيت في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيرهم من المسلمين وافشت سر رسول الله ص كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عمر خليفتهم انها شدد عليها بذلك وحقل الغزالي
سوء صحبتها لرسول الله ص فقال ان اباها ابو بكر دخل يوما على النبي ص وقد وقع منها في حق النبي ص امر مكروه فكلفه النبي ان يسمع ما جرى ويدخل بينهما فقال
لها رسول الله ص تتكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب هل كان عنده الا الحق وينظر في الفرق بين خديجة وعائشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة ويفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى وصحبها رسول الله ص وقال ان لخديجة بيتا من القصب لا صخب فيها ولا نصب ومساعيها في خدمة رسول الله ص كثيرة وهكذا
لكل واحدة من ازواج النبي ص فضيلة وليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي ص وما كان لنا ان نتكلم في شأنهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله ص والتعرض لحرمه وهتك ستورهن بعد السنين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشاء سر رسول الله

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله ص دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فافشت عنه عائشة واما ما ذكر من الغزالي ان عائشة قالت لرسول الله ص تكلم ولا تقل الا حقا فان عائشة كانت من
اعلم الناس بان رسول الله ص لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله ص هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله ص لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله ص كان يعلم ان هذا الكلام صدر
من رسول الله منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله ص قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلوم اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق
بين ازواج الرسول صلعم فصوف بارد مناقض لتوغلهم في اثبات افضلية ابي بكر من النبي وساير صحابه مع كونه ملحقا بالمحال ولاثباتهم افضلية الانبياء
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله ص منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما هو جواب ايضا وانما خص المص الكلام ههنا بعائشة لكون المقام مقصودا في ذكر احوالها دون حفصة
ولا فافشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روي ان رسول الله ص خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما
اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه م فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعائشة في ذلك قال الله تعالى
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله ص من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيما اوردناه من اخبار النبي صلعم لحفصة بان ابا بكر وعمر يملك بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادي ونظر تحقيقي سداد والنظر البادي كثيرا ما يخطئ في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل للخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي ص قبل ذلك لابي بكر وعمر وقربهما بعده لهما مع انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك اخبار عما قضى الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي ليكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وساير المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي ص في جملة حديث سئلوا امنه ص عمن يجعل امير بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا
يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله ص ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي كذلك ونسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرأة التي تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي وان اثمها وعذابها ضعفين كما نطق به القران وان لم تعلم ذلك فيظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام التوقيرية بل على ان عذر الناصب مما لا يبيض وجهه ولا وجهها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن فرط التجاهل
والحماقة ولعل الناصب تفطن لها عن جناتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي عنها اخر كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين لا لما توهم الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين ففيه مر جوابه ولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عائشة على خديجة بالتقديم الذكري حيث ذكر اولا ان
خديجة كانت مخلصة للنبي وام فاطمة وعائشة كانت عدوة لها ولعلي ع **قال** المص رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عائشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسميت المقاتل برجل قاتلته عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبي ص
كان يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا قالت فتواطيت انا وحفصة ايتنا ما دخل علينا رسول الله ص فلنقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعائشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه قال ابرهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه عن عائشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع وعطاء اعطته عائشة
والله لينتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد هو يدل على ارتكابها ما ليس لها بسائغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت قربها يعني عائشة او ادخل
عليها لما ايتها حتى تشافهني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي خطيبا فاشار الى نحو مسكن عائشة وقال ههنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي من بيت عائشة فقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى **وقال**

انی قاتلته

الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى من عائشة انها قالت فلا نافهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه
والا فلا عليها شئ من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها واما
حل السر الذي افشاها النساء على شرب العسل فبعيد لم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث في هذا المبحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلعم على مارية
في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا من المخالفة لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عائشة حبا شديدا
ولا يحب احدا من النساء مثل حبها وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه يبغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا
يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير قد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عائشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان
رسول الله صلعم اشار الى حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة فما اجهله بمعاني الاحاديث وما اورده فهمه في تلقي معاني الاخبار كانت حجرة عائشة في جانب
الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقي الاحاديث فهو ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله صلعم اشارته وانه
يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التي كانت لعائشة فكيف يقال ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله
يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس فانى لابن المطهر اساءة الادب كلا هل حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا اذية
على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرني فيمن اذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلعم وقد قال رسول الله
في شان عائشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء في اخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد
وسمى بيت رسول الله صلعم محل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه
فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المص على عائشة ههنا انما هو لتعبيرها عن علي ع بفلان دون ان يذكر لقبه بقولها
الشريف واسمه السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوادها في هذا التعبير قولها لوددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج في حرب
الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روى عن بهلول رض انه رأى
جماعة يذاكرون الحديث ويروون عن عائشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال بهلول الظفر على علي بن
ابي طالب ع كان من اهم مسئولات عائشة فكان ينبغي ان يضم ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا
عن علي ع برجل ثالث فتذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عائشة
فمتهم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التقصي عما اراقها من دماء المهاجرين والانصار وما
هتك من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق منها شئ من ذلك واني لها ذلك والبتة قد نقل ابن حجر المتاخر في ما تحرض صواعقه
عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجز التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام
كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصائب
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت ع فانما يسلم بالمعنى
اللغوي وهو بذل الجهد لاطفاء نور الحق في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم
كانوا اجهل خلق الله بذلك انما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يستاجرون القضاة عن السلاطين الرومية
العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها
وانما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان
من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية
ولولا اتقاءهن عن مثل ذلك فما وجه امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط ع ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء
عن مخالفة زوجها في امر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذي افشاها النساء على شرب العسل ففيه ان القسطلاني شارح البخاري فسره
باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدي ولا صحة احاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد
لثقته وصحتها واما قوله ان بغض النبي ص لعائشة في ذلك مدفوع بكون حبه اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات دين
النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها حاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها لانهم بالغوا في اظهار فضيلتها
بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر رض مع كونه اخا لها فاضلا لها لم يساوها ولا مع معاوية الباغي في التعبير
عن خال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين ع مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المص عن الحميدي ههنا من روايات البغض وهي
ان النبي ص كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية

القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روى من انه ص كان يكثر ذكر خديجة رض حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله تعالى به لسان
محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير الحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن عجب الامور لانه يسمي الاسراف المذموم الصادر
عن عائشة بحيث نهاها ابن اختها عبد الله بن الزبير ووافقه فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي يدل نص القران على وجوبه في الوضوء
بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي ص اشار في حديث طلوع
الفتنة بقوله ههنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه ص اشار الى نحو
مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده ص نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت
النبي ص كلها وبهذا يتضح انه صلى الله عليه وآله اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة بذلك اما ثالثا فلان لفظ ههنا
للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان تم انجا ههنا اينجا فلو كان مراده ص ناحية الشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين
وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان
ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه
الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا فقد كفر وانها ركبت من اهل فطانة
ولو صح بعض ما روي من اظهار النبي ص لمحبة عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله ص في الدخول عليه
فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله ص قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له
الكلام ص قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله ص
كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقد فيه الفضل عن المثلث الحماري من اشكال الهندسة
فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب متشنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي حله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام
فيه وقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لامتنع ايضا القول بان الشيطان
يخرج من جانب الشرق لان النبي ص كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى المص من جرأته على حرم رسول الله ص
فهو بري عنه وانما ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايراثها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول
وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساءوا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله ص وانما نقل المص ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله
مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويجر الكلام اليهم والى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد
تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفته واما ما نقله من قوله ص يوم الافك فانما كان عن ضجره ص بنفي ما نسبه
الله تعالى الى ازواج الانبياء ع عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن المطهر
خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين ع وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والتشريد الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر ولعله
فيه بعد قليل من الدهر دفنه في جوار خوارج النهر المبغضين لعلي ع بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب اليوم الحاصب يغرب في الدرك الاسفل
من العذاب الواصب **قال المصنف** رفع الله درجته افلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا وطلب
الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى ويعتقد بان الله تعالى قدر عليه هذه
المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن نفسه قولا ولا فعلا فانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر
على تحصيل شئ البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه
لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن هدد ووعد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون
عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد
والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى علم ولا ظن بشئ من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم
بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في
كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما
ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في ذم الله مشتمع وفيمن عداه ممنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار
في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا
وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال او ما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي بط اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله منهي عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها لعدم الصلوة مط مامورا بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مط وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له
بل الخياطة غير الحصول في المكان فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الاماكن المكروهة وهذا لان النهي عن الاماكن المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعريض لنفار الابل في المعطن والتعريض لخطر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها او استحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت فهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون
تلك ونعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون مطيعا
بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعده به انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على نوك غبي في الاصول ومخالفة شيخه
الاشعري في تجويز التكليف بالمحال وبالجملة قد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما
معا ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك فح المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر انه الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرايع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرايع سواء
فروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب
الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا الكف قبل الله ولا اللازم قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعصي احد لا يفسق لان التكليف مشروط
بالارادة وتستوي العاصي لم يرد الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعو
الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرايع
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعليه يحمل الايات كما سياتي ولو كان مذهب الامام ان الكافر يقال له صل او صم قبل قبوله الايمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل
والنقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف فهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا
هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف فهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فلان الايات قلنا تذكر ان الايات
تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى واقول سخافة ما موه به من
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعي
اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فانهما عامتان شاملتان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات العموم قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يرتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي
في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتنا ولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا ان يامرهم ويقول
لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في

الاخرة بترك فروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة التكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته و
فايدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على معتقد
قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث آه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال في دليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة آه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وانهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا قد بينا
هناك وشيدنا اركانهما وابطلنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فوا حجا لظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بتركها
كالمسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى به في الدنيا فتامل وقال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث تقدم عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي
متقدمة على الفعل ولا لزم القدرة على الواجب وتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل
وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع
حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان وضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمؤاخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى واقول قد بينا سابقا ان بيانه الشافي عليل وان ما ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال انه لو
اراد الاشعري ان تنجيز التكليف باق بعد فهو بط لانه تكليف بغير الممكن لانه ح تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة
فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضد وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل والايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود 1
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا آه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد بما حاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن بمعنى انه يجب
تحققها في زمان ايقاع المكلف به لا في زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقرير انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف بايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل وقال المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه لو جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالف الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك فقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال

بما لا يطاق لان كل ثابت فى الواقع سوا كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا او غير ذلك فانه من فعله تعـ ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تعـ كلف العبد فيكون مكلفا لنفسه وهو قبيح فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضى عاقل لنفسه اختيار ذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعـ وهو كفر ونفيا لما بفعله
التكليف سبقت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث فى قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعـ بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابى لهب الثانى المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جايز لكن غير واقع فى الشرع لقوله تعـ لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على زعمهم
والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى واقول قد مر ان كلام
الاشعرى فى جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة عنه
والملام وناهيك فى ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازى فى شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب
الاشعرى حيث قال وتكليف ما لا يطاق جايز عنده للعلة التى ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفى حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذى اوجب القول به محال عقلى ايضا غايته انه لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب فى المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يمكن الفعل لاخبار الله تعـ بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لزوال الجهل عليه تعـ وجواز جهله تعـ محال واما نحن فلانم وقوع اخبار الله تعـ بعدم ايمان ابى لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
النار يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبى لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن نمنع ان ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبى فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفى التصديق به مجملا واما ما ذكره فى اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل اه ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح فى دليلهم المذكور على ما صرح به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا فى اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا فى اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المص قدس سره نعم قد تمحل الشارح العضدى فى
نفى قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمرى ان دعوى الاجماع فى ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابى بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذى نقله من تقدم عليه من شارحى اصول ابن الحاجب فى ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف والعادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذى ملاء الافاق
من اقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا اكفره الحنفية كما مر فتذكر قال المص رفع الله درجته الفصل
الثانى فى الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعـ وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تعـ فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القران اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان المفسدة منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعـ بها ما ليس ظاهرها منها الا مع
قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطايفة كثيرة من الجمهور الى ان البسملة اية من كل سورة وخالف فى ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القران وكابر النقل
المتواتر فى ذلك فمن العجب انكار ابى حنيفة انها من القران ولا يقراها فى صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطا لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله صـ وانما نقله قرانا والقران هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعـ اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قايم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فمن جهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعـ وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل فى الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام ونقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعـ عندهم الاصوات والحروف التى يخلقها الله تعـ فى جسم من الاجسام فيكون الكلام ٢
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالانتقال فالاصوات والحروف التى هى الكلام الذى خلقه الله تعـ فى اللوح المحفوظ او فى جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعـ فنحن اذا تكلمنا بالقران وقراناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعـ او لا فان قالوا هى مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تعـ البتة لان تعريف كلام الله تعـ انه الاصوات والحروف التى يخلقها الله تعـ فى جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القران
مخلوقة لله تعـ فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعـ ففيم الثواب ولزمهم القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التى خلقها الله تعـ فى جبرئيل او اللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر فى البسملة
فمذهب الشافعى انه جزء من القران فى صدر كل سورة فهو يوافق الشافعى فى هذا واما ما اعترض على ابى حنيفة بانه نفى كون البسملة من القران فهذا
باطل لانه لم ينف كونها فى سورة النمل من القران والكلام فى انها جزء من كل سورة فى صدرها ولا فمذهب الشافعى انها جزء من كل سورة فى صدرها الا
الدالة عليها واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل فى هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابى حنيفة فى الاحتجاج بان كونه من القران من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرانا والقران هو المتواتر فهذا يجب

ينبغى ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها اية من القران فى صدر كل سورة وانها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا
فى المصحف يكون متواترا اية من القران الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القران والاحاديث الدالة على كونها من القران خبر الاحاد
فكيف يصح ان يقول ان الراوى انما نقله قرانا والقران هو المتواتر تامل فانه اشتباه مضحك انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستانى الاشعرى بما يوافق كلام المص قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعرى معنى قايم بالنفس سوى العبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم
عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم فى ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
ان ما توهمه من عكس دليل المص وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المص لم يستدل على عدم تاتى التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعـ وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعـ عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقى قائم بذات الله تعـ غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظى الذى هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
المفاسد عنه تعـ فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظى مفسدة صادرة من الله تعـ فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى
لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القران ليس قائما به تعـ بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب لكن ليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره فى دفع اعتراض المص عن ابى حنيفة بانه لم ينف كونها فى سورة النمل من القران اه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف فى ذلك ابو حنيفة اى فى
كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القران علم بمعونة السابق ان مراد المص نفيه كون البسملة اية من القران
فى كل سورة فلا يتوجه انه لم ينف كونها فى سورة النمل من القران وايضا يدل على ارادة المص لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك فمن العجب انكار ابى حنيفة
انها من القران ولا يقراها فى صلوته اه لظهور ان المراد انه لا يقرا البسملة فى الحمد والسورة التى تقرء فى الصلوة لا انه يقراها فى سورة النمل ايضا والمناقشة فى العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر فى هذا وانه ذكر قبل هذا على ان كلام المص فى تواتر القران لا فى تواتر الحديث فافهم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القران خبر الاحاد فكيف يصح ان يقول ان الراوى انما نقله قرانا اه ناش عن سوء فهمه لكلام
المص اذ من البين ان المص اراد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صـ انه لم ينقل اية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صـ فى خصوص تلك الاية حتى
يتاتى ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرانا اى كما نقل سائر القران والقران هو المتواتر فغيره اى غير المتواتر ليس منه ولعمرى انه لو علمت
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع بره او تمنت ان تكلته قبل رضاعه قال المص رفع الله درجته البحث الثانى اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها فى الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضرورى بان البقاع
لا مدخل لها فى تصديق الرجال وقد قال الله تعـ ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعـ فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك فى الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعى ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا فى المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول لانهم كانوا يومئذ فى المدينة فالنزاع لفظى لان الشافعى لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا فى
العصر الاول فى المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخل لها فى الاجماع واذا عرفت هذا علمت ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين فى المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع فى المدينة انتهى واقول فساد ما سرده من
المقدمات ظاهرة جدا اما قوله لان اهل العصر الاول كانوا يومئذ فى المدينة اه مدخول بان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخر عن زمان ٣
النبى صـ اذ لا اجماع فى زمانه صـ ولا ريب فى ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا فى الامصار بعد وفات النبى صـ وقبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتوقع اجماعهم فى ذلك العصر فى المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازى فى المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وان لها مدخلا فى الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله عـ ان المدينة لتنفى خبثها قال القاضى البيضاوى فى المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عـ ان المدينة لتنفى خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح فى مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منع المص عارضه بقوله تعـ ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظى وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء ارتكبه للهرب عن ورود
الايراد والله الموفق للسداد قال المص رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حجة خلافا للجمهور لان الله تعـ اذهب عنهم الرجس فقال تعـ انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما واللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعـ تطهيرا وما اغرب حال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تعـ عن الخطاء والغلط والزلل قول الفحش وجعله ردءا للنبى صـ فى استجابة الدعا يوم المباهلة وحضه

بالاخوة وغير ذلك من الفضايل الجمة جمة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله الى قوله لا يستوون
عند الله والله عظيم نزل في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل اني دافع الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه وفيه قال رسول الله عم الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن ال ياسين وحزقيل مؤمن ال فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشيا وقوله في خبر الطاير اللهم ايتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي كرم الله وجهه في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فصاحب
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضايله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله عم او فعله او تقريره يكون حجة لانه نايب صاحب الشرع واما قول غيره فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار والامر باتباع سبيل المؤمنين واتبع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فماذا اراد من العترة
فان اراد به عليا كما يدل دلالته عليه فهو داخل من العترة ومن كان بالصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
عصمته وطهارته وفضايله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة فليس بحجة موجبة لهجران ساير الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او ذا
التصديق لصدقه والجزم بعدم كذبه فكلها من فضايله لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع انه قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلايل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب و
اما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا اصادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا يساويه في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضايله وفضايل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **واقول** فيه عناد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب في علمه فلان الحجة وان كان ما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغون من الله تعالى الى الخلايق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيات اثار ردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله عم لا تجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا او تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الاية والمراد باولي الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
٤ ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما تقوله الشيعة من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى اخر ما قال وهذا ايضا حجة قاطعة
وارغم لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المصنف قدس سره بنى فيما ذكره ههنا على قاعدة عول عليها الخصم وقررها الشارح العضد في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم على غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الاية اثبات العصمة ويلزم كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون عم كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عم فيكون مرتبة علي عم اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلعم واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم على غير راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
للوح المحفوظ كما قرره الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لم يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السايرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت وانهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام رد على عبدة
الشيعة الى التعصب واقول لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبوة كان مدة حيوته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المراد من العترة عليا عم ففساده ظاهر لما

فيه من

فيه من الاباء عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان عليا عم واحد من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق وان كان هو حجية قول كل واحد منهم
بانفراده لكن المصنف قدس سره جعل المسألة ههنا حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المنصف لظهور ان الاجماع لا يتحقق بواحد فاراد معنى من
الاجماع يكون خارجا عن قانون الدلالة كما لا يخفى وفي ما ذكره من ان دلالته يدل عليه وبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول وهو اية التطهير لا يخص
عليا بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلام وكذا الاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي عم
وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخدري وحديث الزمخشري شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي عم ولقد احسن [illegible]
المحيل في افراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يبهم الناظر في بادي الراي ان ما ذكرناه من استدلال المصنف بالاحاديث الخاصة والعامة معا ولم يلتفت الى انه
لما افرد تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هناك توهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من انه امر
البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لشغله بها وعد البواقي فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه جعل
الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان **قال** المصنف رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلعم اذ اقبلت فاطمة
اذ اقبلت تبكي فقال لها النبي صلعم ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين قد غابا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي
على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا
يا ابا ذر يا فلان قال فاحصينا على رسول الله صلعم سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي صلعم غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو
يقول بحق ابرهيم خليلك وبحق ادم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فوادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلم ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الاخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما
ففرح رسول الله صلعم فرحا شديدا ومضى وجبرئيل عم عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي صلعم على
ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين هما نايمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما والاخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما
فما زال النبي صلعم يلحسهما حتى استيقظا فحمل النبي صلعم الحسن وحمل جبرئيل عم الحسين فخرج النبي صلعم من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسن على يمين النبي صلعم والحسين
على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله صلعم ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله صلعم فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال
رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله صلعم كما رد على ابي بكر فرايناه
الحسن متشبثا بثوب رسول الله صلعم ووجدنا يد النبي على راسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى فقال يا بلال علي بالناس فنادى
بهم فاجتمعوا فقام النبي صلعم على قدميه فقال معاشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد صلعم قالوا سمعنا رسول الله وهو يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله
قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله صلعم وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معاشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا واما قالوا بلى يا
رسول الله صلعم قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب الله ورسوله والمتقدم في الاسلام وامهما فاطمة بنت
رسول الله سيدة اهل الجنة معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله صلعم قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين
الطيار في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابيطالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله صلعم قال عليكم بالحسن والحسين
فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله صلعم وخالتهما زينب بنت رسول الله صلعم الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما في الجنة وامهما في
الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وعمهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في
التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى
وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل فيكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله
سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر
مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره ليبلغ الشاهد الغايب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم اللهم ايتني باحب الناس اليك والي واشدهم
لك حبا ولي حبا ياكل معي من هذا الطير فاتاه واكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال رسول الله صلعم فيه لتنتهن
وليعة لتنتهن او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي وطاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد
قال له رسول الله صلعم كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلثة الاف من الملائكة منهم
جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله صلعم من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

الموساة فقال له رسول الله ص انه مني وانا منه وقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القران وتقاتل على تاويل القران غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان ياخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله انزل في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت سيد
العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سالت الله شيئا الا سالت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية وضع رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واو
ما بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك بهم واتباعهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وتعد وقد بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقل المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه واما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنص او بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضليتهم وصدقهم وان فرضنا دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب رجس فهو منفي عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل
في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب فيما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القران لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجز الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك وان سلمنا انه اراد في الاية اذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع ه
واما ما ذكر ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والفتوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى واقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف
الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج في قطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث في اعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعلهم لقلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما اسما
هما بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبيل ذلك بما لا
مزيد عليه الا عند الامعان عنوانا واما ما ذكره من ان اية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الاية ان ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها ان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع م
وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل

ولم يوجد

ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضاء نص الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية المحرفة عما
في سورة الانفال وحكمه على كونه مماثلا لما استدل به المص من اية التطهير ففيه دليل واضح على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجراته على الله تعالى وبغضه
للنبي ص واهل بيته عليهم السلام فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي
حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في اية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة
الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال
طهارة مائية جسمانية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صلة الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزول ذلك في واقعة مخصوصة
وان المراد منها شيء اخر والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم
رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من
اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكروا امنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله
والمعنى اذ تغشون امنا او يغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب
رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني لقوله
والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام
على غير وضوء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون
بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا
حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله ص الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضؤوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم
وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه
قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم قوى قلوبهم فتثبت
اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبت
الاقدام فدل مفهوما على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى وقال المص رفع الله درجته البحث الثالث الخبر وهو اما متواتر او احاد اما المتواتر فانه
يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا بلا احتياجهم فيه الى الاستدلال بوجود محمد ص ووجود بقراط وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور
الى ان العلم به نظري وهو خطا والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للمتواتر في عدد لعدم انضباطه معه وقال بعض الجمهور
يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم اربعون وقال اخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد
وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام القراين اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبيين عند اخبار الفاسق واذا كان
شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطاء
لما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر لكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا قد
يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما ان خبر الاحاد يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قراين
منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمه الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة فيصدق
عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المص الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد للعلم بلا اعتبار انضمام القراين
اليه فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب اثبات اعتبار القراين لا نفيه فادخل عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك
غير معتد به لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور والرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر
على الرمي في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب في ارتكاب الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المص ليتيسر له الاعتراض
على المص والا فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه
للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو
حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في
الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة

لعله نقل بالمعنى والا فى سورة
الانفال فى اية الوضوء ولكن
بعبارة اخرى ويذهب
فى الانفال ويذهب
عنكم رجز الشيطان
والمجرات النقول
من ايضا غير مضابطة
ويحتمل النقل غير
الانفال
الكتب

مردود بان المراد بالفاسق فی الایة لیس المحکوم علیه بالفسق فقط کما زعمه الناصب لیاتیه حتی لا یصدق ذلک علی مجهول الفسق لان الایة قد نزلت باتفاق المفسرین
فی شان الولید بن عقبة حین ما بعثه النبی ص لاخذ صدقات بنی المصطلق وکان بینه وبینهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظیما لرسول الله ص فحسبهم مقاتلیه
فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزکوة فهم الرسول ص بقتالهم فنزلت الایة ومن البین انه عند بعث النبی ص ایاه لم یکن محکوما علیه
بالفسق اذ یمتنع علی النبی ص تفویض الامور الشرعیة وتولیة الاعمال الدینیة الی من کان محکوما علیه بالفسق فتعین ان یکون المراد بالفاسق فی الایة اعم من المحکوم
علیه بالفسق وممن جهل فسقه وایضا الظاهر المتبادر من التبیین المذکور فی الایة استبانة حال من لم یعلم فسقه واما من علم فسقه فلا یحتاج الی التبیین فیه بل
انما هو تحصیل الحاصل کما لا یخفی **قال** المص رفع الله درجته البحث الرابع فی الامر والنهی ذهبت الامامیة وجماعة ممن وافقهم الی ان الامر یقتضی الاجزاء فاذا قال
له صل عند الزوال رکعتین فصلاها خرج عن عهدة التکلیف وقال جماعة من اهل السنة انه لا یخرج بل یبقی مکلفا وهو خطاء لانه اما ان یکون
مکلفا بما کان قد فعله بعینه فیلزم تحصیل الحاصل مع انه لا دلیل علی ایجاب عادة عین ما فعله اذ الامر انما یقتضی ایقاع الفعل وقد حصل واما ان
یکون مکلفا بغیره فلا یکون الامر الاول متناولا لصلوة رکعتین بل لاربع هو خلاف التقدیر والامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده فاذا اوجب علیه
صلوة رکعتین وحقیقة الوجوب هو الاذن فی الفعل والمنع من الترک فهو حقیقة مرکبة یستلزم وجودها وجود جزئیها فلا یتحقق الوجوب مع النهی
عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا یستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروری بین قولنا افعل وقولنا
لا تترک والنهی عن الشیء لا یدل علی صحته شرعا لان النبی ص نهی الحائض عن الصلوة والصوم انتهی **و قال** الناصب قول الشافعی فی هذه المسئلة
وهو ان الامر یقتضی الاجزاء لان الامر انما ورد لیخرج المکلف عن عهدة التکلیف فاذا لم یکن المامور به مجزیا عما ورد به الامر فلا یحصل المقصود من الامر
وهو الخروج عن عهدة التکلیف ثم ما ذکره ان الامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده هو مسلم الا ان ما ذکره فی معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقیقة
الوجوب هو الاذن فی الفعل والمنع من الترک بل حقیقة الوجوب هو العزم علی الفعل ویلزمه المنع من الترک فلا یکون حقیقة مرکبة یستلزم وجودها
وجود جزئها الذی هو النهی عن الضد انتهی **و اقول** فی منعه ترکب الوجوب من الجزئین دلیل علی جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم
استدلوا علی المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقی الجواز علی ما فی المنهاج للبیضاوی وشروحه بان الدال علی الوجوب یتضمن الجواز الترکب
من جواز الفعل والمنع من الترک فالدال علی الوجوب متضمن للجواز مقتض له والدال علی الناسخ للوجوب لا ینافیه ای لا ینافی الجواز فانه یرتفع
الوجوب الذی مفهومه مرکب بارتفاع جزئه الذی هو المنع من الترک فبقی الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ یکفی فی ارتفاع المرکب ارتفاع
احد الاجزاء وقد صرح بذلک ایضا افضل محققی الناصبة وهو العضد الایجی فی بعض مسائل المباح من شرحه علی اصول ابن الحاجب حیث قال قالوا المأذون
فی الفعل حاصل فی الواجب والمباح وهو تمام حقیقة المباح وجزء حقیقة الواجب لاختصاصه بقید زاید وهو انه غیر مأذون فی ترکه اه ثم سلم الجزئیة فی اجاب
عما قالوا بان المباح ایضا فصل هو المأذون فی ترکه انتهی واما ما ذکره الناصب من ان معنی الوجوب هو العزم علی الفعل فهو من اختراعاته اذ لیس ذلک
معناه اللغوی ولا الاصطلاحی فان معناه لغة علی ما فی شرح المختصر وغیره هو الثبوت والسقوط وفی الاصطلاح خطاب الطلب لفعل غیر کف ینتهض ترکه فی
جمیع وقته سببا للعقاب وقیل الواجب ما یعاتب علی ترکه وقیل ما یخاف العقاب علی ترکه وقال القاضی ابو بکر ما یلزم شرعا تارکه بوجه ما وحاصل الکل
یرجع الی الترکیب المذکور کما یظهر بادنی تامل ولو کان حقیقة الوجوب هو العزم علی الفعل کما توهمه لکان تحققه وصدقه فی جمیع ما یقصد الیه من الافعال
الواجبة والمستحبة والمباحة والمکروهة والمحظورة علی حد واحد لان العزم یتحقق فی الکل وبطلانه اظهر من ان یخفی **قال** المص رفع الله درجته البحث
الخامس فی التخصیص ذهبت الامامیة ووافقهم جماعة الی ان الاستثناء لا یجب فیه ان یکون الباقی اکثر من الخارج وخالف فیه جماعة من السنة وهو خطاء
لانه یخالف نص القران قال الله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین ثم قال الله تعالی فی موضع اخر قال فبعزتک لاغوینهم
اجمعین الا عبادک منهم المخلصین فلو وجب بقاء الاکثر لزم ان یکون کل واحد من الغاوین والمخلصین اکثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامیة ومن
تبعهم الی ان الاستثناء من النفی اثبات وقال ابو حنیفة لم یکن اثباتا وقد خالف فی ذلک الاجماع وقول النبی ص اما الاجماع فلانه دل علی ان قولنا
لا اله الا الله توحید کاف فیه واما قول النبی ص فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منی دماءهم واموالهم
وذراریهم ولو لم یکف هذا القول فی التوحید لم یکن موجبا للعصمة انتهی **و قال** الناصب خفضه الله قول الشافعی ان الاستثناء لا یجب ان یکون الباقی
اکثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حکم المستثنی منه وذلک البعض قد یکون اکثر وقد یکون مساویا وقد یکون اقل مثلا اذا قلنا جاءنی
القوم الا العشرین منهم فیجوز ان یکون القوم ثلثین فاستثنی منهم عشرین وبقی عشرة فالباقی اقل ویجوز ان یکون اربعین فالباقی مساو وان یکون
خمسین فالباقی اکثر واما ما ذکر ان المخالف خالف نص القران فهو غیر وارد علیه ولا یلزم ما ذکر من لزوم کون کل واحد من الغاوین والمخلصین اکثر من
صاحبه لان الایة الاولی مقولة من الله تعالی والثانیة حکایة عن قول الشیطان فکان للمخالف ان یقول ان الغاوین فی کلام الله تعالی اقل من المخلصین
وفی ما نقل عن الشیطان اکثر لان الشیطان ادعی غوایة الاکثر والله تعالی حکم بغوایة الاقل وکذا فی المخلصین فلا یلزم ما ذکره ثم ما ذکر ان الاستثناء من
النفی اثبات فهو موافق لمذهب الشافعی لان مدلول الاستثناء الدلالة هذا وذهب ابو حنیفة الی عدم لزوم هذا وما اورد علیه من مخالفة الاجماع و
الحدیث فغیر وارد علیه لان افادة الاستثناء اثباتا بعد النفی فی بعض الصور لا یفید لزومه انتهی **و اقول** فیه وجوه من القدح والملام اما اولا

فلان استدلاله علی ما اختاره من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الی اخره مقدوح بانه اول المسئلة وعین النزاع ومصادرة علی المطلوب
کما لا یخفی علی المتامل واما ثانیا فلان ما ذکره من ان للمخالف ان یقول ان الغاوین فی کلام الله تعالی اقل من المخلصین اه مردود بان الغاوین فی کلام الله
تعالی ایضا اکثر من غیرهم بدلیل قوله تعالی وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین اذ دل علی ان الاکثر لیس بمؤمن وکل من لیس بمؤمن غاو ینتج ان الاکثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاکثر ثبت جواز استثناء المساوی بطریق الاولی وکذا فی النهایة للمص قدس سره وشرح المختصر للعضد الایجی وسقط
ما ذکره الناصب من جانب المخالف صرفا علی المخالفة ولعل الناصب انما قال بکثرة المخلصین وقلة الغاوین مع ان القران یدل علی انعکاس القضیة
لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بکثرة اصحابه من اهل السنة وکونهم السواد الاعظم وقلة الشیعة وندرتهم فلو لم یکذب علی الله تعالی ههنا بکثرة المخلصین
لتطرق القدح علی ما افتخر به من الکثرة واتجه من الشیعة ان یقولوا لا خیر فی کثیر واما ثالثا فلان ما ذکره اخرا فی نصرة ابی حنیفة فهو عین العجز والخذلان
لان اجماع اهل اللسان علی ان قولنا لا اله الا الله یفید التوحید لیس لموافقته حکم الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلک الترکیب فی بعض الصور مفید للاثبات
من النفی فقاسوا علیه غیره حتی یتجه ان یقال ان افادة ذلک فی بعض الصور لا یفید لزومه وتوضیح ذلک ان کفار قریش ما کانوا عارفین باوضاع الشرع
سیما فی اول البعثة وکانوا یفهمون من کلمة التوحید نفی الالهیة عن غیر الله تعالی واثباتها له تعالی ولهذا کانوا یقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر
ان هذا الترکیب الاستثنائی یفید ذلک فی جمیع الصور کما ادعاه المص **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة ومن تابعهم الی ان الکتاب قد یخص
بمثله کقوله تعالی والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم مع قوله ولا تنکحوا المشرکات وقال بعض الجمهور لا یجوز والقران یکذبهم انتهی **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی جواز تخصیص حکم الکتاب بالکتاب لورود ذلک فی القران کما ذکر فوافق الشافعی فی هذا والمخالف یقول فی جواب
ما ذکر من تکذیب القران ایاه ان تخصیص المحصنات من اهل الکتاب مفهوم من السنة ولیس هو تخصیصا من المشرکات لعدم دخولهن فی المشرکات
لان اهل الکتاب لیسوا بمشرکین انتهی **و اقول** یتوجه علیه ان الشارح العضد من محققی اصحابه قد استدل بالایتین کما استدل بهما المص ثم قال
فان الذمیة مشرکة للتثلیث وغیره انتهی فلم یبق الا العناد وتحقیق الکلام وتوضیح المرام ان ما ذکره الناصب تقلیدا لغیره ان اهل الکتاب لیسوا بمشرکین
مبنی علی شبهة هی انه تعالی فصل بین اهل الکتاب والمشرکین بعطف الثانی علی الاول فی مواضع من کتابه فلا تخصیص ولا نسخ ووهنها ظاهر لانا لا نسلم
ان العطف یقتضی المغایرة مطلقا بل اذا لم یدع الی العطف فائدة اما معها فلا کقوله تعالی وجبرئیل ومیکائیل ونخل ورمان مع انا نقول ان العطف
ههنا للعام علی الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغایرة المعطوف للمعطوف علیه والحال ههنا کذلک فان المشرک اعم من الکتابی والدلیل علی دخوله فی المشرک
ما اشار الیه الشارح العضد من قوله تعالی فی حق اهل الکتاب وقالت الیهود عزیر ابن الله وقالت النصاری المسیح ابن الله الی قوله سبحانه عما یشرکون و
لقول النصاری بالتثلیث الذی هو عین الشرک فنعم صدق هذا الاسم الیهود ایضا اذ لا قائل بالفصل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة
وجماعة تابعوهم الی ان مذهب الصحابی لیس مخصصا لان العبرة انما هی فی کلام الله وکلام الرسول والصحابی لیس احدهما وقوله لیس حجة ولو کان
حیا وذهب الی شیء طالبناه بالحجة ولم یجز لنا تقلیده فاذا کان قوله حیا خالیا عن المعارض لیس حجة کیف یکون قوله بعد موته مع معارضة کلام الله تعالی حجة
وقالت الحنفیة والحنابلة انه مخصص وهو خطاء لما تقدم انتهی **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابی وقوله من الدلائل غیر المتفق علیه وما ذکر
من عدم حجیة قول الصحابی لان العبرة انما هی فی کلام الله وکلام الرسول والصحابی لیس احدهما وقوله لیس حجة فهو وارد علی ما ادعاه من حجیة قول الائمة و
اجماعهم فان ادعی انهم الرسل بعد محمد ص حتی یکون قولهم واجماعهم حجة فهذا شیء اخر انتهی **و اقول** ما توهمه واردا علی ما ادعاه المص لیس بوارد لان
المص اراد سوق الدلیل ههنا علی وجه لا یبقی للخصم مجال المناقشة والمکابرة فحصر العبرة بکونها فی کلام الله تعالی وکلام الرسول علیه السلام لان الخصم لا ینکرونهما
والا فانهم یعتبرون بقول الائمة من اهل البیت علیهم السلام واجماعهم کما یعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غیرهم ایضا ولقوله ص انی
تارک فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا کتاب الله وعترتی اهل بیتی حبلان متصلان لن یفترقا حتی یردا علی الحوض فانه صریح فی حصر التمسک فیهما بعده ص و
القول بانه یقتضی وجوب التمسک بالکتاب والعترة ولا یلزم من ذلک ان یکون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذکرهما معا لو اقتضی توقف حجیة قول العترة
علی انضمام الکتاب لاقتضی العکس ایضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامیة ایدهم الله تعالی عن الامام الهمام الصادق ع انه قال حدیثی حدیث
ابی وحدیث جدی حدیث رسول الله ص فلا حرج علیکم اذا سمعتم من حدیثنا ان تقولوا قال رسول الله ص وعلی هذا حصر العبرة والحجة فی کلام الله تعالی وکلام الرسول
علی ما فعله المص لا ینافی ما ادعاه من حجیة قول الائمة واجماعهم ولا یحتاج الی دعوی انهم الرسل بعد محمد ص وان کانوا هم الحجة بعده ص الی یوم القیمة کما اعترف
به المولی الفاضل العارف قطب الدین الانصاری الشافعی الشیرازی فی بعض مکاتیبه المشهورة حیث قال چون باب نبوت مسدود شد و وحی از ارض منقطع
شد زمین بخدا نالید حق عز وجل وحی بر زمین کرد که ساکن باش که من اکو نبی بر تو نیارم جماعتی بر تو بیارم که قلوب ایشان قلوب انبیا باشد لاجرم
در خبر امده که زمین میکوید که من خلی وعلی ص یمشی علی ظهری حجة خدای از ارض منقطع نشود وهمیشه در زمین نور اسما باشد که چنانکه دابة الارض
امتحان مؤمن وکافر است وامتحان مقبل ومدبر است علی ع مکرر از ابتجا فرمود انا دابة الارض انتهی کلامه **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة ومن
تابعهم الی ان العادة غیر مخصصة للعموم کالوحرم الربا فی جمیع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا یخصص عموم تحریم الربا فی کل الطعام لان العبرة انما هی بلفظ
الرسول ص او بلفظ الکتاب العزیز وهو الحاکم علی العادة فلا یجوز ان یکون العادة حاکمة علیه وخالفت الحنفیة فیه وقالوا ان العادة ههنا حاکمة علی الشرع انتهی

وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا يمكن حمله
على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكرنا ابا حنيفة يلزم ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
حكم في المعتاد انتهى واقول مراد المص انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب وبلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجتمعوا على
عادة صح التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا اول المسئلة فلا بد لاثباته من دليل ودونه
خرط القتاد قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في النعم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا انص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وهو خطأ لما بينا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه المصلحة ان
غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى واقول
كانظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره ههنا لابي ثور انه ثور ثم ثار وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور
قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف جثته قال المص رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال عندي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا تعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايض ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تع فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تع على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرائع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص ههنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايض بل يقول بجواز التاخير جوازا
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كلام وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تع على المكلفين مع ما ذكر المص سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله
علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل جهة ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما
ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تع فدليل على انه جاهل في ذلك لان اللزوم ظاهر لا ستره فيه غاية الامر انه لا
يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تع عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تع ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تع واثبتنا كونه منزها
من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايت ثم نعيما وملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال نسخه قبله وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
١٠ ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تع وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره
من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله
تع اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت لانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما
يعلم من مصالح العباد ولا اشتمال في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفت فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ الاضاله
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تع لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فهو بجانب الاجوبة السابقة
وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر شعر يا من يقول لدى تقرير مذهبه ما الحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود
والقبح فيك لموجود من الجهل انتهى واقول ان قوله اولا ان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاحكام الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تع بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا للاصحابه وحيث كان القول بالتعليل

منه

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا قد اتممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان
المنكر لذلك معزول عن العقل فقد ذكروا اما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصوره كاعيه وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه
وما ادعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي
او عادي وشرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه
بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه على اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا نبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن طلع
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات وحبائل لا يقع فيها الا اطفال الطريق
او من حرم نحوه من التوفيق واما جوابه المختصر من الشعر فنعارض باحسن منه فهو ما اقول شعر يا من يسفسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا
لمعزول رسول عقلك سيف يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى لنبيك مغلول لخام وفايدة الاعجاز بما غالها غول قال
المص رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء
في صيدها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي يبتني عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تع ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله تع اقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية اما العقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع
فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعان ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة في الحسن والجهة المقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلعم اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تع فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية النصية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض للدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
١١ في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصد ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يترائى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كثيرا ما خفي الجهة فيه بما يترائى مماثلا لغيره والحاصل ان كلامنا في اقيسة لا يعلم تماثل الفرع مع الاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس لم يعلم الجامع فيه مثلا من
قبل الشارع داخل في القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او
بالعكس فمن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك في نظرنا منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكره المص لانتفاء ما ذهب
اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع
ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع الموارد بل قلنا ان في بعض الموارد مما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام
ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مط حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح
العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة فمرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف
عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف
بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول الله صلعم في حياته وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيسئلوا عن معالم دينهم ويستضيئوا فيما اشتبه

عليهم

عليهم فذلك رحمة لهم ولمن يعودون اليه فيبلغونه من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والائتلاف والنهي عن التنازع
والاختلاف ما فيه بيان شاف اما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب موجود اخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه ببياض النهار والحاصل ان وحدة
الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا هو انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى يأتي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك فكما اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزامه فوات المطالب
التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من المقاصد الصحيحة التي تستدعي الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فيوم استتار
بجال الليل لبل الليل اعده لاجله هذا وقد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في بيان معنى هذا الخبر ان مراده صلى الله عليه وآله من اختلافهم
في العلوم نشر واحكام الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة اخرى في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
اختلفهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف نعم رحمة
كما لا يخفى انتهى ثم قال ما استدل الناصب اخرا من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القران دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد اركان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادث المذكور ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج
ابي بن كعب رضي على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ابى الكتاب ذلك عليكم يقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم آل محمد الى
اخره قال المصنف رفع الله درجته واما السمع فقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال
امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعياهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه جعل ذلك لرسول الله ص وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي قالا ان النبي ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نائبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود و
عبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال العظيمة وعظم به البلوى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان و
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افاد المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد التحذير له على الاحتياط
لبيان الاشتراك في الوصف لا يدع الاحتياط في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برأيي فهذا وارد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ماذا فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه حذر عن اصحاب الرأي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عد معهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان في قطر من بلاد
الاسلام ووصل اليهم علوم النبي ص من الصحابة فلو كان الشرع مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد

نعم

العلماء المشهورين والائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من
الحيوانات ما يحصل فيه يتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه امكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص او الاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص او اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي يحكم به الامام
ونصبه كنص الله فنقول ان حصرت الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان نقول انه في السرداب مختف ساير في البلاد يتعذر
التقادير اعرفت بعدم امكان الوصول اليه للاستغناء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى واقول كانه يتكلم الناصب ههنا على لسان اول من
قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض مرجوحا والوهم والشك لتساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به مثل ذلك
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المستحزبين لابليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شأن الكفار وعملهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب خصوصية
السبب لا يوجب التخصيص لو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار و
اخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ويشهد عليه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير الظن اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن ولكن
فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الكلام لان العلم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في اصول الفقه ومسائله ووجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه
بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى
ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت من النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع
الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوزتها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الاسم لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه واورد عليه المصنف قدس سره في كتاب
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في تتبعه القياس ومعرفة شرايطه
واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال ع السعيد من وعظ بغيره اي عبر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك وليس دلالتكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا انما
ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو ههنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاز لكن ليس الامر بها
امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فسمي الاعتبار مشتركا بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة
الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
خصوصيات ما هي احد الدلالات الثلاث فلا يدل على النوع الذي ليس الا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه
لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد
انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع
الاخلال بالمهية فلا يكون المسمى مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به

الاية

في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي لفظا والاتعاظ والابصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين اخذه على البر وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار
حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فههنا
انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والاعتبار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين
الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو قبيح ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الاخر اولى
من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الوجه لا يكون مامورا بالاعتبار فان عند تعادل الامارات فيما لم ينصب الله
عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه
يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل
في الاتعاظ فانه من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ بخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف
الاصل ونمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصحة فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق على من قاس مرة كما لا يقال انه قايس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ بمجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة
كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صيغة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالواجب عن مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فلا مطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على الاسم
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر بمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل ايضا انه
اثبات القياس بالاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء الركة واللايق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والابصار المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان دلالته يضعف بمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافهه في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على اساس باية الاعتبار وفي هذا
المنكرين له بالبناء على صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بادي سعي في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المص استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشـ

عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصر المص على ايراد قول امير المؤمنين فقط اكتفاء بالاصل ورو ما للاختصار
وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الائمة ع ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتالهين
حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الى حجام بمنى احلق راسي فقال لي ادن ميامنك
واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق
قلت اشاهد ام غايب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله ص لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس الله ابليس حين امره بالسجود لادم ع فابى وقال خلقتني الله تعالى
من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا
قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المرأة ام الرجل قلت
المرأة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهم اينقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل
يد رجل فعليه ديتها خمسة الف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل وهي ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصايف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه به قلت
الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وقد روى الدميري الشافعي نحو ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام ع
بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحايض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة يتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح
لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلام ولو كان امرا ظاهرا يعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام ع لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام و
وقع في مضيق الافحام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله المص من قول ابي بكر على حجية القياس وهو قوله اقول في الكلالة برايي حاول الاحتجاج
على نفي ذلك بنظيره من قوله على سبيل الالزام والا فقد رد المص في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس بالقياس فانهم
على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى ان بعض
الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القران برايي انتهى ويمكن ان يقال انه لما شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان
يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام اظهار الاحتراز عن استعمال الراي في القران باثبات الحكم بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بني عليه القياس ويؤيد
هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله ص من تكلم في القران برايه فقد اخطاء حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام
عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس فقد قوبل بانه ان اراد بالاستمرار
والاجماع اجماع جميع المسلمين في ساير الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمص لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة و
ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد
عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص اياه في اعظم امور الدين
وهو الصلوة فقاسوا عليها ساير الامور انتهى ولبغض القياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسايل
الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام ولتتقرر رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على عبادته
من غير مبالاة بمخالفة الرسول واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين
ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان ابا محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان
تعددت الشهود فنقول قال في مسايل الاصول من كتاب المحلى لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالراي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه
والى رسوله ص قد صح فمن رد الى قياس والى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تعالى المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد وفي هذا ما
فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي

انه

منهم من جعلها على ابو صلاح
في الفقهاء الاربعة
الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد منهم
وكان ...
عن الذي لا القياس

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل
اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره ونسأل من قال بالقياس
هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من
التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال بل منها حق ومنها باطل قيل له عرفنا بماذا
يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا
ان القياس مرتبط بامر الله عز وجل سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب
الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي تعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار
القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس هذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين
الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله ص وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قال الله عز وجل ورسوله ص من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون ان تشبهوه في الدين
او ان تعللوا بما لم ينص عليه الله تعالى به فهذا ابطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد وآية … ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل آية وحديث موهوا
بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم
فساد القياس جملة فرامتهم يموهون بان قالوا انتم اذا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج
بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد فقلنا هذا شغب سهل افساده ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس
ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي تثبتونه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه ونبينا
وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه
ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل لان ما صحح ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه
من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل ثم
نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نري تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف
منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها و
انهم يحتجون معنا عليهم بذلك فلسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم بها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود
والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون
في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الاخرى وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس
صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون
الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان اذ دمعلهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الى الجواب فيه سبيل ابدا وبالله
التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص بآرائكم باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر
بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رض وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد
الملك بن سعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر
منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب هم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم
فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس
حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه
بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه
قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا افتى بها انما كان رأيا رأيته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال ايها الناس اتهموا رأيكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه
من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيها بجهد رأيي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ص فاياكم واياه
فانه بدعة وضلالة فعلى هذا يحمل كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا امر حتم لكنه اشارة بعفو وصلح وتبرع فقط لا على سبيل الايجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق السبيعي عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله ص تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يؤجر من
فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله ص خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله ص فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال
رسول الله ص لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي ص فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يؤدي
ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حين يوجد تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد وجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في دين الله تعالى ثم نقول لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الا حين يوجد تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقال على الله تعالى انه حرم واحل او اوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه مما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله ص قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس او رأي وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد فريدون ولا يلزم من تعذر معرفة
مثل هذا النادر ولو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد وغايته التوقف عن كل محمة استعمال جلده ونحو ذلك كما ورد في رواية عن عمر بن
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما ليس فيهما
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نسلم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وبما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضدي وايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واقعا على صفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع البتة والاصوب
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه ص حجة على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين ع للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر ع انما كان خوفا من الامة فاذا حرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك من قبل انفسهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستعمال تشريع الاحكام وسلوك سبيل اهل الضلال من سالكي الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطات في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من وجوده
ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد للاوامر والنواهي للمكلفين يحصل مع اختفاء الامام لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك
الحال فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لنا انه ثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علمت ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل و
لنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتفرد حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما
ان يقول الناصب بجريان القياس فيه نعم خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد
له من ترك متابعة اول من قاس وان التماس اجتماع الناس على موالاة امام الجنة والناس ليبا لو ابظهوره بركات تلك الانفاس وبزول عنهم غياهب
الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها لهم الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما
للشيطان الرجيم واقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطا لان الاحكام خفية ايض وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا
وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ثم ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تع ولا تقدموا بين يدي
الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون واكد باية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تع بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثال اوامره انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلايل الغير المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبني عليها الاحكام ايض خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا يناقض ما سبق
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل
بالاستحسان الاخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى
واقول لا يخفى ان بناء كلام المص في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر
الى هذين المعنيين ايض رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى
دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة
لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتاخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على
من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يتزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حد وذلك غلب في العرف من شغل زوايا
البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا اضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود ايض بانا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت
ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهمه لا ببديهة عقله كما يدل عليه ما سبق
من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما رد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضد على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له
الذرع وابتلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المص رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى ان النبي صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تع وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا
مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطي والخطاء من النبي صلعم عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا
لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسايل الواردة عليه حتى ياتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي
يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
اجتهاده في كثير من المسايل والتالي بط فالمقدم مثله انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلعم كان يجوز له الاجتهاد في
بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تع ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة
على وجوب الحكم بما انزل الله تع وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان
المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على
جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز
الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء
الرابع تاخير الاجوبة من المسايل لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

السؤال

السؤال الذي يجيء مع ان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال مع عدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكابه للحرام لقدرته على اليقين عن الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع فادة اجتهاده
الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا
يعد بدليلا على حدة لدخوله في مطلق الاجتهاد او النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسايل فلم ينقل والجواب ان مجتهد انه داخلة في النصوص
فذكر في جملتها عدادها انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادرا على الاستنباط من احكام الله تع مما لا محصل له وانما الاحكام
يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يتركها المانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن
انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الايات فاسد
لفظا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به عند بل القول اما مصرح به فافهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه
واثباته هو الاستنباط مما صرح به تع غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلعم ان يجتهد برايه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي
واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تع فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الاية الثانية
كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا ولهذا لا يصح ان يقال المجتهدون من امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه خال عن شايبة الريب ليس كلام المجتهد كذلك وايض يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي
حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه
واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان هذا في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من غير مخصص فان الاجتهاد اصطلاحا هو
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضدي ههنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد الرسول
وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من
اجتهاد النبي صلعم قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونصه بل
حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي صلعم الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام
يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب تضح دفع ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثالث ايض فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد
اه مدخول بان الماخوذ في كلام المص قدس سره انه صلعم كان يؤخر جواب المسايل الى نزول الوحي يعني انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان
جواب بعض المسايل بالاجتهاد لما اطرد التاخير والجواب على ذلك الوجه وايض التاخير في جواب المسايل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنه في
مسجد المدينة شرفها الله تع من غير اشتغال بامر يمنعهم من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التاخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام
في الكثير الشايع والحاصل ان الشايع المستفيض من حاله صلعم عند سؤال ما كان يؤخر الجواب عنه انه كان يعلل التاخير بان يأتي بالوحي من الله تع وما كان
يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى وما ما زعم من ان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي مردود بان تاخير الوحي بما جاز على الله تع لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم ولانه لا يجب عليه شيء على قاعدة
الاشعري بخلاف تاخير النبي صلعم في اجتهاده لجواب مسايل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى لو كان واجبا على الله تع جواب كل سؤال
في زمانه لدام الوحي بدوام السؤال ولكان الوحي نازلا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسئلة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه
عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث الدفع الدفع فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس ممنوع بان المص
قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذا لا انه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
عنه صلعم انه متعبد به وكح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن
السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عدادها مع دون تمييز حكمه ونحوه عن غيره لاكتفوا بذكر اقواله وافعاله
وتقريراته ايض مجملا من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي صلعم قطعية فالاهتمام بشان المجتهدات القطعية
وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان الله تع في كل مسئلة
حكما وله عليه دليل ما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل اثم وخالف فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي
وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال
وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم
منه القطع بالظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر في الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله وردت عليه امراة في المغالاة في المهور

فقال اصابت امرأة واخطأ عمر وخطأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من شاء باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فايّد الدليلان ان تساويا تساقطا والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية المجتهدة انت
بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها آخر بولي انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة
فانهم يقولون بتصويب رأي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الرأي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقمها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب المحق ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن قسم اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه رداً اشد عليه شداده ونحن نشرع في قسم فروع الفقه اولا واخرا على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى
المأمول انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ما ذا فان المذكور في شرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالك واحمد بعينهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلائل التي ذكرها المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلائل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المصنف لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة الاربعة مردود فانه اقامها
على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا للمختار
عند المتاخرين من اصحابهم لكان متجها فتوجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة الخ لكن موافقة مسلم
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائل مذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة في بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قسموا تلك المسائل الباطلة فيما بينهم و
قالوا بها خلافا للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله من ورد ناعلى شريعة الحق ورود ان دمرنا على ما ردّ به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازار محبوبات محبوبيه وكشفنا عن ساق عوارهم عوبيه واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته واصحاب
بوم سنته اناشوها كرهية ليس تحتها كاطايت وعورا قبيحة لا يبول عليها ابائك **قال** المصنف رفع الله درجته المسألة الثانية في ما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
للقران حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما اسمج
جعل المسألة عنوانا في صدر علم الفقه قسيما للادراك فان اول المسألة مسائل كما بين قوله المسألة الاولى في الادراك وههنا يقول المسألة الثانية
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ما ذا يريد بالمسألة ان اراد بها المسألة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسألة وان اراد 4
غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى والاشتغال بما هو اولى ولي فنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم ويحتسب عند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالايات فغير واردة
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المصنف عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة
كان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسألة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسألة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث اسمج ام جعل
مسائل الفقه قسيما للمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل السمج ارادته الركيكة اللفظية التي تشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسألة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والفحص اي كما ذكر في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقف والمرصد والعين والجدول مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكته في العناد وسماجته في اللداد

اما ثالثا

واما ثالثا فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفخ من غير ضرام فان اصحاب من الشافعية موافقون مع المصنف في فهمهم من
النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المصنف ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ
واحد انتهى والظاهر منه انه اراد بذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به الشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ابو
الجن ابو زيد عن ابن مسعود وانه ما اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وان
ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب بنبذ فيه تمرات ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد
جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المصنف مردود بان
فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ويمكن
ان يقال لو سلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المصنف اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي جوز ذلك في هذا الحال فلم يرد به الشرطية
حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو
على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب
الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لقوله صلى الله عليه وآله تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله
قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب
بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم لهم
حجة اصلا الا من قران ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في
الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في
مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب
الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا
فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب الخ مدخول بان مدلول الايات
صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المصنف الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل
الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على
الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع يقال انه تعالى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا
فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب المارد بارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل يقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز
الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد عدل فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء وايضا يرد عليه ان اراد بما ذكره ان رخصة
ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان
حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من العنايات المحضة التي لا يلتفت اليها والمحققون ان ابا حنيفة واكثر اصحابه
كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب نقض المرتين فيما له حيث قال الحنفيون
قلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا
ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلام وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه
قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي
انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القران وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغيير ما يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الشافعي مذهبه انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعسر صون الماء
منه وبطول المكث او بالتراب طاهرا ليس ضيئا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو
طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجهله بمذاهب الائمة بل بمذهبه
وما الحسن ان نوله عند معارضته للشافعي اطرق كرا ان النعامة في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فبطل لان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى **واقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى وبقيهم من
قوله الاصح ان ههنا قولا اخر للشافعي او احد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المصنف الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد
ما هو اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية مقتصرا فيه على ما انفرد

علیه الفتوی بینهم کما صرح به فی خطبة الکتاب ثم مراد المص بقوله وای فرق بین اللازم وغیره انه اذا کان مدار جواز الوضوء وعدمه علی بقاء الاطلاق
اسم الماء وعدمه کما اعترف به هذا الناصب الشقی فای فارق بین المستغنی عنه وغیره فی اطلاق الاسم علیه وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنی عنه لیس کغیر
المستغنی عنه فضول لا طایل تحته کما لا یخفی هذا وغایة ما یسلم من فضل الشافعی انه رجل حجازی عربی قوی الحفظ قد حفظ شطرا من الاحادیث والاثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضی لغته وجمع طرفا مما اورده علماء الطوائف قبله علی ابی حنیفة وبمجرد ذلک غلب علی جماعة من جهلاء اصحاب
ابی حنیفة القاصرین فی الحدیث المقتصرین علی العمل بالرای والقیاس واما الفهم ومعرفة دقایق العلوم والاصطلاحات وحقایق الحد والبرهان
فکان بعیدا عنه بعد السماء ولهذا ما ذهب الغزالی الا بصیغة فی اواخر کتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع کلامه الی صفة بکثرة الحفظ الذی لا یجتمع مع الفهم
حیث قال فما اختص به من فطنته التی لا یجحد ولا یماری فیه حتی کان یحفظ القران فی اسبوع والموطاء فی ثلث لیال وشرح جامع محمد بن الحسن بن
یومه انتهی والذی یؤید ما ذکرناه انه کان منکر العلم الکلام عدوا له حتی نقل فخر الدین الرازی فی رسالته المعمولة لتفضیل مذهب الشافعی
انه قال حکمی فی صاحب الکلام ان یضربوه بالجرید ویحملوه علی الابل منکسا ویطاف به فی العشایر والقبایل ویقال هذا جزاء من اخذ بالکلام وروی
عن الربیع عن الشافعی انه قال لو ان رجلا اوصی بکتبه من اهل العلم وکان فیها الکلام لم یدخل الکتب فی الوصیة لانها لیست کتب العلم وان اوصی
لاهل العلم لم یدخل اهل الکلام فی الوصیة انتهی هذا ولا ریب ان من هذا کلامه یکون جاهلا بالله تعالی وبرسوله لان معرفة الله تعالی ومعرفة النبوة
لیست ضروریة بل استدلالیة والاستدلال علیه وظیفة علم الکلام فالطاعن فیه جاهل بالله وبالیوم الاخر ومن کان کذلک لم یکن من المسلمین
فضلا عن ان یکون من المجتهدین ثم تکلف الرازی فی تاویل هذا الانکار بما لا یغنی من الجوع کما یشهد به الرجوع وما احسن ان یتوقف اجتهاده هذا
الناصب الفضول الذی یاکل الخری لعلامة الوری هیهات هیهات این الثریا من الثری وای نسبة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المص العلامة
الامام الذی لو راه الشافعی لتمنی ان یکون حشو حاشیته والحنفی ان یکون حامل غاشیته والمالکی راعی ماشیته ولنعم ما قیل بالفارسیة شعر
نقد غلی کی بود خاصیت نه رطلا   خر مهره هرگز کس کشد در رشته در عدن   باسیف قاضب سر مخراق لاعب کی کند   ذو کرد و باشد
سفند و معرض صرحس قال المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامیة الی ان جلد المیتة لا یطهر بالدباغ سواء کان ماکول اللحم او لا وسواء
کان طاهر العین او لا وقال الشافعی یطهر ما کان طاهرا فی حیوته وهو ما عدا الکلب والخنزیر وقال ابو حنیفة یطهر جمیع الاجلاد الا جلد الخنزیر وقال داود یطهر
الجمیع الکل وهذا مخالف لعموم قوله تعالی حرمت علیکم المیتة وتحریم العین یستلزم تحریم وجوه الانتفاعات باسرها ومنها اذا ثبت هذا فلا یجوز بیعها عند الامامیة
وعند الشافعی یجوز بیعها بعد الدباغ وقال ابو حنیفة یجوز قبل الدباغ وبعده وکلاهما مخالف لنص القران علی ما تقدم انتهی **وقال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعی ان جلد المیتة یطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادویة الحریفة واذا طهر فلا شک انه یصح بیعه ومذهب ابی حنیفة ان کل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزیر والادمی والدباغ ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان کانت بالادویة کالقرظ ونحوه یطهر الجلد ولا یعود
نجاسته ابدا وان کان بالتراب او بالشمس یطهر اذا یبس ثم اذا اصابه الماء هل یعود نجسا فعن ابی حنیفة روایتان وعن ابی یوسف اذا صار بالشمس بحیث
لو ترک لم یفسد کان دباغا وعن محمد جلد المیتة اذا یبس وقع فی الماء لا یتنجس من غیر فصل هذا مذهب ابی حنیفة فی الجلد المدبوغ وما ذکر ان ابا
حنیفة جوز بیع اهاب المیتة قبل الدباغ وبعده کذب وافتراء بل مذهبه ان جلد المیتة قبل الدباغ لا یصح بیعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل به
من الایة علی تحریم جلد المیتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحریم العین یستلزم تحریم وجوه الانتفاعات باسرها ومنها الاحادیث
الصحیحة الواردة فی جواز الانتفاع باهاب المیتة منها ما رواه مسلم والنسائی والترمذی فی صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلعم
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا یدل علی طهارة الاهاب من میتة کانت او من غیرها ومنها ما رواه البخاری ومسلم والنسائی والترمذی
فی صحاحهم عن ابن عباس رض عنهم قال تصدق علی مولاة لمیمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلعم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها میتة فقال انما حرم اکلها وهذا یدل بصریحه علی جواز الانتفاع باهاب المیتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاری والنسائی
عن سودة زوجة النبی صلعم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسکها ثم ما زلنا ننبذ فیه حتی صار شنا وقد صرح رسول الله صلعم فی الحدیث
الثانی ان تحریم عین المیتة المراد منه تحریم اکلها لا کل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار یصادم اقوال الائمة ویحکم بمخالفة النص فمنع
ان لیحرفه بالجهل انتهی **واقول** لا یخفی ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذکیة وذلک لا یزول بالدباغة والنجاسة العینیة ذاتیة
وما بالذات لا یزول بالعرض ولو زالت النجاسة العینیة بالدباغة لطهر جلد الکلب والخنزیر بها والتالی باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذکره من ان مذهب ابی حنیفة ان بیع اهاب المیتة لا یصح قبل الدباغ فیدل ان الناصب اخذ هذا من کتاب الوقایة وشرحه وزعم ان کل ما ذکر فیه
هو مذهب ابی حنیفة ولم یعلم ان المذکور فیه غالبا هو المفتی به بینهم من اقوال الصحابة ویؤید وقوع الفتوی منه بما ذکره المص اباحة العصب
العقب من المیتة علی ما نقله ابن حزم عنه فان هذا یدل علی عدم اعتبار الدباغة فی جلد المیتة وما یشبهه لظهور عدم جریان الدباغة فی
العصب والعقب فان لم یحضرنا من کتب الحنفیة حین کتابة هذا التعلیق شیء یعتد به من کتب الحنفیة ولو تتبع احد کتبهم لوجد فیها ما یصدق به
المص قدس سره لان جمیع المحالات والمناقضات موجودة فی مذهبهم کما سنذکره نقلا عن صاحب کتاب طبقات الحنفیة فی موضعه انه لا یو

ان شاء الله تعالی واما ما ذکره من انا لا نسلم ان تحریم العین یستلزم تحریم وجوه الانتفاعات الی اخره فمردود بانا نستدل علیه ونقول من المقرر المتفق علیه
ان العین لا یحرم فیتوجه التحریم الی الانتفاع وتقدیر اعم الاحوال اولی لئلا یلزم الاجمال او الترجیح بلا مرجح اذ لا قرینة علی الخصوص فقد دلت الایة
علی عدم جواز لبس جلد المیتة فی الصلوة وغیرها وبعد تمام الاستدلال کما لا یدل علیه اخبار الامامیة واجماعهم ووافقهم فی ذلک مالک واحمد بن حنبل
مستندا بما روی من قوله صلعم لا تنتفعوا من المیتة باهاب ولا عصب وما قال فی الهدایة من ان هذا النهی لا یصلح للمعارضة بناء علی ان الاهاب اسم
لغیر المدبوغ ثم لان ذلک قول ضعیف بین اهل اللغة کما یدل علیه کلام ابن الاثیر فی النهایة حیث قال الاهاب هو الجلد وقیل انما یقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهی ولعل القایل به انما فهم من وصف الاهاب بالدباغة فی نحو قوله صلعم ایما اهاب دبغ فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف
بطلانه ظ واما الاحادیث التی ذکرها الناصب فلا التفات الیها بعد عدم الاتفاق علی صحتها ومعارضتها للقران والبرهان علی ان الحدیث الاول بعد
تسلیم صحته لیس نصا فی طهارة کل اهاب حتی المیتة لجواز ان یکون اللام فیه للعهد اشارة الی اهاب مخصوص وکذا الحدیث الثانی لان حصر التحریم
المدلول علیه بقوله صلعم انما حرم اکلها فی اللحم لا یدل علی حصر النجاسة ایضا فیه حتی یلزم منه نفی نجاسة الجلد والموت اذا کان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان یکون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجیح من غیر مرجح لتساویهما فی تعلق الحیوة بهما فاذا کان الموت الذی هو سبب لحرمة علة للنجاسة
العینیة فی اللحم وجب ان یکون سببا لها فی الجلد واذا کانت نجاسة عینیة لم تزل بالدباغة ولا لطهر جلد الخنزیر والکلب بطهرها عند ابی حنیفة لا تا نقول لکلهم
بعد تسلیم کون کل من الثلثة نجاسة عینیة القول بتطهیر الدباغة للاثنین دون الاخر تحکم علی ان هذا الحدیث قد کشف عن وضعه ما روی
عن مولانا الصادق ع ان شاة میمونة کانت مهزولة فترکوها حتی ماتت فقال صلعم ما کان علی اهلها اذ لم ینتفعوا بلحمها ان ینتفعوا باهابها وبه
علیه الخبر المتروک بالنقل ومثله قوله ع فی حدیث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ المیتة ذکاته ثم لم یرضوا ان یکذبوا فی ذلک الا علی رسول الله صلعم واما
ما ذکره الناصب من ان المص قدس سره لجهله بالاخبار یحکم بمخالفة النص الخ فمدخول بان المص غیر جاهل بالاخبار التی استند الیها ائمة الناصب فیها
لکنه یحکم بکذبها لامارات قادحة فیه کما اشرنا الی بعضها وبالجملة هو قدس سره یدعی ان مخالفة نص القران بدون حدیث صحیح صریح فی المطلوب خطاء ولا
یحکم بان مخالفة النص مطلقا خطاء کما زعمه الناصب الذی کفره واستحق ان یوجر فی حلقه من خرء الکلب حجرا ویضرب بسعفات هجر حتی یلتقم الحجر **قال**
المص رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامیة الی ان الکلب لا یقع علیه الذکاة وان جلده لا یطهر بالدباغ سواء ذکی او مات وقال ابو حنیفة انه تقع علیه
الذکاة ویطهر جلده بالدباغ مذکا او میتا انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان الکلب کالخنزیر فی کونه نجس العین
لان النبی صلعم حکم بتطهیر ما ینجس بلعابه وهذا یدل علی نجاسة عینه والا لم یکن لعابه نجسا کسایر الحیوانات التی لم یؤکل لحمه وذهب ابو حنیفة الی
ان الکلب کسایر ما لا یؤکل من الحیوانات وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذکاة وکذا اللحم وان لم یؤکل وما لا فلا والمراد بالذکاة ان
یذبح المسلم او الکتابی من غیر ان یترک التسمیة عامدا انتهی **واقول** قد ما یستفاد من کلام المص ههنا رده علی ابی حنیفة بمنع ما ذهب الیه من
وقوع الذکاة علی الکلب ومنع تطهیر جلده بالدباغ وهذا الناصب عاد تقریر مذهب ابی حنیفة بان عنده کذا وکذا من غیر ذکر دلیل طالبه به المانع
فاین الدفع الذی التزمه الناصب فی مقابلة کلام المص قدس سره قال المص رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامیة الی وجوب النیة فی جمیع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنیفة لا یجب فی الطهارة المائیة وقال الاوزاعی لا یجب مط وقد خالفا القران العزیز حیث قال الله تعالی اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا
ای لاجل الصلوة وقال الله تعالی وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین وخالفا السنة المتواترة وهو قوله علیه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنیات
وانما لکل امرء ما نوی ویلزمهما ان یکون الجنب النایم والمغمی علیه اذا رمی فی الماء والمحدث کذلک ان یکونا طاهرین وان یدخلا فی الصلوة بمثل هذه
الطهارة وهو غیر معقول السادس ذهبت الامامیة الی استحباب غسل الیدین قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود وهو ظ واوجبه احمد
بن حنبل فی نوم اللیل دون النهار وخالفا فی ذلک قوله تعالی اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو کان
غسل الیدین واجبا لذکره تعالی انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی وجوب النیة فی جمیع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فیجب النیة فیها عنده ومذهب ابی حنیفة عدم وجوب النیة فی الطهارة لعدم کونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنیة فی الطهارة عنده سنة هذا تقریر المذهبین وما ذکر ان ابا حنیفة والاوزاعی خالفا نص القران فهذا باطل لان النصوص لا تدل علی الوجوب
لان القیام لاجل الصلوة لیس بنص فی وجوب النیة کما لا یخفی واما اخلاص الدین لله فالمراد تخصیصه بالله وتنقیته من الریا والاغراض الدنیویة
ولیس هذا بنص فی وجوب النیة واما حدیث انما الاعمال بالنیات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفیة بان الثواب منوط بالنیة اتفاقا فلا بد
ان یقدر الثواب بتقدیر شیء لیشمل الثواب نحو حکم الاعمال بالنیات فان قدر الثواب فظ وان قدر الحکم وهو نوعان دنیوی کالصحة واخروی
کالثواب والاخروی مراد بالاجماع فاذا قیل حکم الاعمال بالنیات ویراد به الثواب صدق الکلام فلا دلالة له علی الصحة واذا لم یکن الحدیث دالا علی الصحة
فلا یکون القول بعدم وجوب النیة فی الطهارة مثلا مخالفة للنص کما ادعاه واما ما ذکر من حصول الطهارة من غیر قصد للواقع فی الماء غافلا
فهو غیر معقول فهذا استبعاد ولا یلزم ان یکون الشرع موافقا للعقل الناقص واما ما ذکر من استحباب غسل الیدین قبل ادخالهما الاناء
للقایم من النوم فهو مذهب الشافعی ومن اوجبه فقد اوجب بظاهر الامر الوارد فی الحدیث وهو ما روی البخاری ومسلم والنسائی والترمذی

في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده
والشافعي حمل الامر على الندب باستحبابه ومن قال بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك
على قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
ناطق بكذب ابن داعي النفس بدليل ذلك المسكين البائس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة انتهى
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة
ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
صرحوا به والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة الشارع كما صرح به والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء
الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بان الطهارة
ليست عبادة محضة وان المحضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقرآن من ان النصوص
لا يدل على الوجوب لان القيام الا لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان المص لم يقل انهما خالفا نص القرآن حتى يتوجه عليه ان الاية ليست
بنص في ذلك بل يحتمل وانما قال انهما خالفا القرآن اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتماله الراجح ايض بلا قيام مانع معتد به في معرض البطلان
ايض قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وثانيا فلان
ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره المص وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقاة الامير البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك لملاقاة
الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب
ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية
ويقرر الاستدلال برهانيا ان النية واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الاية الكريمة دلت على وجوب مخلصا عبادة الله تعـ
في الخلصة وكل ما يجب ان يكون مخلصة لله تعـ يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والارادة التي هي النية اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية
في الجواب عن استدلال المص بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفايدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فايدة فيه
بدونها واذا لم يصح العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب احتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبر واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم عن الافة على ما سيجيء انشاء الله تعـ
من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختتمة بالضرط بدل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص مجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يفوض على راي الحنفي الجاهل واين من ادلة الشرع
ما يدل على تاثير هذا الامر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتباره القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم
ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام الصافية
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كم امر من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيطلق
النيات جملة حيث اوجبها الله تعـ ورسوله ثم يوجبونها عند الايتمام فيقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض خلف
المتنفل ولا مفترض فرضا خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكيين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعـ ورسوله صلعم انتهى واما خامسا فلان ما اشار اليه بقوله واما ما ذكره

من استحباب غسل اليد اه فمن مسئلة عليحدة مغايرة لسابقتها جعلها المص المسئلة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب
لعميه كما نرى ثم استدل عليه لابي حنيفة بجواب غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة بانه طعن سندا ومتنا اما سندا فلما سمعت
منا في بحث الامامة وجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين
وقد رويناه هنالك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين فوايد فيه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر و
روي انه تقول له عمر بن الخطاب وقد شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولاية البحرين
وظهر من عداوته لهم وانضمامه الى معوية ما لا يحتاج الى رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال الحميدي في ذكره ان اصحاب ابن مسعود
انكروا على ابي هريرة الوري قالوا ما يصنع بالمهراس انتهى وبالجملة هذا الحديث لدرجه ما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح للاحتجاج من صححه منهما على من
انكره وقد مر توضيح اشتراط ذلك في بحث الامامة وقد ذكروا ما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان دالا على
الامر بالغسل لكن ضمنا ونحوه لا صريحا وصيغة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا
في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول ابن الحاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في
طهارتهما لا مطلقا فلا يدل على الوجوب مط فلا يكون نصا فيه لان الاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب واما ثالثا فلان ما حكي عن قول المص تجاه
القوم للنص انما وقع حقيقة عما او تعبر جهله في جنابه بحيث لو تنبه لبكي على حاله وذلك لان المص لم يجعل مجرد تقدير النوم في الاية دليلا على عدم جواز
غسل اليدين قبل الوضوء بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم
فجوابه ان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا ضرورة ان الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص من ابن
داعي النفس ممسكنة وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان عزة المص قدس سره في الدين والدنيا من المهد الى اللحد لكونه من اهل بيت الفضل
والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم جاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب
سابقا قد حكم بجمعه بالنفسير له والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الاية ففرية بلا مرية لان
قول المص وقد قال المفسرون اه لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح
به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وحينئذ نقول
من اين فهم هذا الناصب من كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهور
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية كالامر يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره
والاجماع على خلافه لما روي انه صلعم صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى التقدير فقال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من
مضاجعكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايض قد ذكر
صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان
التقدير المذكور من اقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال** ٩
المص رفع الله درجته الثاني ذهب الامامية الى وجوب مسح الراس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعـ حيث
فرق بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالف لنص القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو و
المسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق فيه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك نكران المسالة بل الغسل اذا تحقق تحقق المسح
بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل
ومباينتهما بالكلية من هذا التفريق انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله
فالغسل الذي هو ايصال الماء اه قد احتال وبدل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال وح يتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يرد منه المنع
على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكروا ولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال
ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا
لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايض لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وح يسقط استدلالهم بظاهر الاحاديث المتضمنة لقولهم انه صلعم توضا وغسل رجليه
لانه لا يمكن ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحال انه ليس كل شيء يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه الا ترى ان الغسل مثلا يشتمل على افعال مثل الاعتماد
والحركة ولا يجوز ان يسمى باسمائها لاشتماله عليها وكذا السكنجبين مشتمل على الخل والعسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي
والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب القفال وجماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بانه
ليس بمسح وهو المامور به وذكر صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة ان المالكية ايض على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح وبالعكس

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال**

المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم وجب الصاق المسح بالراس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن المغيرة بن شعبة ان النبي توضا ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف في سند كر ان الباء في قوله فامسحوا برؤسكم باي معنى انتهى **واقول** ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة فقد مرمنا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها سيما هذا الحديث المنتهي الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما اسبقه المص في مطاعن عمر من قيام الشهادة على مغيرة عنده بالزنا وبمفارقته عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا ينفع هذه الرواية بمخالفتهم لنص الاية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة باية المائدة كما سياتي الرواية فيه عن علي ع وايضا كان المص بدعوى البداهة في وضع ما بنوا عليه من الرواية لمخالفتها النقل فلما عرفت واما العقل فلان بداهة العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة يمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف وقد رجع بخفي حنين **قال** المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قرا بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرا بعضهم وارجلكم بالكسر وهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد هيهنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ص راى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل هذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسايل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شك انه القراءة المتواترة فان عطف على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل بالبداهة المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل بصحيح التركيب وان تعين فائدة النصب الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد وبالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين اذ لا وجه له غير المذكورات خذ هذا فانه من الدلايل المتقنة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يعارض ان شرذمة من الشيعة قالوا بالمسح وليتصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين او المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف ولو تامل المتامل لعلم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل العاملي ببلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تسمح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بل يغسلون وقد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في ساير الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد ان يقال لا باس بهذا انتهى **واقول** نعم انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بل غسل بجليه لكان اليق بحاله وما ذكره هيهنا نحن نمسح بيد المحو والطمس على ما وجوه كلامه ونقول ولا انه ان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الاية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نم ذلك بل الاية نص في المسح كما سنبينه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط لما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط الخ ماخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب مسح الراس لا استيعابا ردا على مالك وفيه انا لا نم انه مما صح عند اهل العربية وهذا المهيب ذلك الشارح ايهم بل قال وقد ذكروا الخ وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل بخصوصيته بدل وفي نوع

الفعل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس والمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان الحائط قصيرا حقيرا واما اذا كان طويلا عريضا احد اكثر البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين وتوضيح ثالثا انه ان اراد بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسايل ان الاصل فيه عند قصد المحل ذلك فمسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرجع فيه ذلك الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال انه المراد بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق وهذا وقد تقرر ان الالصاق اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى اخذا بالمتيقن لاصالة عدم وجوب الزيادة المذكورة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب هيهنا والا لكانت الصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى الصقوا المسح برؤسكم وبما قررناه ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى ح وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرا بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الامامية وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظر الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح احديهما على الاخرى باعتبار المتن او السند ان لم يتساويا في القوة وفي ذلك الا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر حزبان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على ما هو حكم المسح من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي التجا الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل انحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان محصله كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل كما ذكره الناصب بقوله واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد اه انهم ان ارادوا بهذه القراءة تكون الارجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا ولو فعله عربي وعجمي لاستهجن به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى يتدارك به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا نصبها بفعل مقدر كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بمجرد التشهي لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف مخفوا الفعل لعدم اللبس اما هنا فلا لان الارجل تمسح كما تغسل واراد المسح هو الظاهر ولا ضرورة الى التقدير اغسلوا الا ترجيح المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا الجاز تقدير امسحوا بقرينة امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا الناصر للحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف للاجماع وقد انقرض القايل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تاييد قراءة الجر له واما ثانيا فلان ما تحمله لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فيما لا وجه له في مقام الاستدلال لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر في معرض السقوط فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته شيء من مقدمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولزوم الاسراف بما ذكر في قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح اه مردود بان كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان وعمسه في الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب في اليد والاغتراف بها ثم الصب على العضو كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة للتكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

مد من الما فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما ورد عن النبي صلعم بالاتفاق وصرحوا بان المد زايد على اداء فرايض الوضوء ومستحباته على ان القسطلاني
شارح البخاري روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات وان اراد انه مظنة لاستعمال
ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو مم والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او جلف جاف يلعب ويلهو بالماء
بل المفهوم من الشرح المذكور في باب ... في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوزوا فعل النبي صلعم ان ليس المراد من الاسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد المجاوزة عما فعله صلعم فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلعم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم ما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جايز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مط وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف يأتي به رب الارباب جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للافهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القرآن او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليل المحققين وامكن للفرق المضلة ان يأولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
لاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترم وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليت الاية متضمنة لتعليم شيء من ذلك في تكلف ذلك التخريج
الاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلعم واثر عن اصحابه او تابعيهم او قول للفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبسهم النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لان الزايد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف يكون
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل لما
اشتهر من فعل النبي صلعم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية الا ترى انه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلعم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلعم وضع يديه على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا انه اي محذور في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
ليتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه فانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس نحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا قد امر الله تع بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي في مثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وحكم بان فايدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتحتم عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون
حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تع واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فعدم جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى وللجهل بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا ومررت
بخالد وبكر اذا جعل بكرا معطوفا على عمرو المكرم المنصوب وقيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة و
الايهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاعلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالمجاورة خرب للنصب وقوله تع وحور
عين بالمجاورة لحم طير وعذاب يوم اليم بالمجاورة يوم فمدفوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب بتضمنه معنى ينعمون باكواب وحور عين قاله ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم ان جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي الحقها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام اما المصير الى قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم او المصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فبموافقة ذلك
قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه في المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا تقرر ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت من منافيه في كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله
بن عمرو العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الحكايات الاحاديث في حق
هؤلاء ثم يأخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز ليس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيداوونها بالبول على قديم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا تسمعهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه فربما ترك عبد الله ومن معه غسلها على النسيان او التهاون او نحو ذلك
فقال صلعم ويل للاعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول في الدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث في عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب فهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب والعراقيب بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المص قدس سره في التذكرة عن عبد الله عن رسول الله صلعم راى قوما يتوضأون واعقابهم بيض تلوح ان
ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات او شاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول تماما على ساقهم ان لم يتفق لهم مشاهدة الاعرابي الذي شانه ما ذكرناه وايضا يجوز انه صلعم راى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث
ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول لا شك ان عبد الله بن عمرو والذين توضأوا ومسحوا على ارجلهم بمراى من رسول الله صلعم كانوا
من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه صلعم اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلعم لمشاهدتهم له في افعاله سيما في الاسفار ولاخذهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله
بن عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع ذلك السفر لم يشاهد من النبي

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوا ولا تعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي صلى الله عليه وآله بقوله ويل للاعقاب
من النار ونظيره حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة حتى
اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار اسبغوا
الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه اولا ان الاسباغ انما يتحقق في الزايد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد بالنار
كان ذكر الاسباغ لغوا بل كان الواجب ان يقول اتموا الوضوء ونحوه فهذا دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان تلك القوم مع اسلامهم
كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعباداتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل كل الرجل حتى ينبههم النبي
بذلك فلو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم
غسل الاعقاب للعجلة بل الظاهر ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد الماء
في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كانوا لبسوا على هواء الحجاز ولبس
النعال العربية كثيرا ما تتشقق اعقابهم فيداووها بالبول وهذا الاهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محل المسح الوضوء
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ متجه ايضا
على هذا التقدير لان اكثر القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبريد فلو نسيه تراخى به عن المسح
والدلك بالبلل ما قوله صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار فقد بان وجهه واما قول الناصب ما ماذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومن
العلماء في كل عصر تفرد منهم غسل الارجل اه فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل وامامهم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام واعقابهم و
مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب محمد بن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب
الحسن البصري وداود من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان القائل جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر
الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما طلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة سيبقى مختفيا هكذا
ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم قط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من تلبيع ديكين الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعى الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجح الجمهور المعتقد
لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره من قول بوجوب المسح كما رجحوا ساير بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واما
قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر اه فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان مذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي اه ففيه ما
قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتاخرين الى مذهب من وقع عليه هواهم
من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة هي من اختيارهم للحق كما سيجيء بيانه وانما لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن صحابه وذهب الى التخيير فافهم واما قوله ولقد سالت علماء الشيعة في جبل عامل
آه ففيه انه يقال لذلك الجبل جبل العامل باللام دون الراء ومن هذا يعلم ان وصوله هنالك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فاتفقوا
انهم لا يصلون الفرايض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل
عندهم مستحب لمن واظب على هذا المستحب في قوله انه يصلي الصلوة بلا غسل الرجل كما يشعر به ما نقله آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه
فضحكوا على الحنفية بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في
في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال**
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي
واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل نهاية اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل نهايته الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله القول بوجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة
الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء
والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علم من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من التعقيب
بالغسل وذكر النهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار
وتعارك فيه نظار اولي الايدي والابصار فالامامية والشافعية وجماعة من الفقهاء بنوا على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي

في تفسير الآية

في تفسير الآية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الآية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الآية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى و
اسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الآيات وكذا قول الناس جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا فلا يفهم منه غيره
اما من جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل لقوله تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو وللترتيب في الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعاير الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الآخر فالسيف لضاربه
انتهى كلامه واقول نعم السيف لضاربه الهاشمي العلوي الحسيني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر بتحرير دلايل وجوب الترتيب
على وجه يتضح منها بطلان دلايل القايل بالعدم فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسنحرره ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم
باللفظ في الآية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر ايضا فاستقم كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
الى الصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى ما سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استأذنت وخرجت اي استأذنت
خرجت فتقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه
وجالسه وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء للتعقيب مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل شيء اخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله مع قوله صلى الله عليه وآله ابدؤا بما بدأ الله به يدل على ان المراعى في القرآن الكريم هو الاصل
وورود في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول وليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني انها معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الغزالي والثالث انها للترتيب مطلقا واليه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها
15 الرازي ان سياق النظم ثانيا يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه وهو مغسول ثم ذكر الايدي وهو مغسول ثم ذكر الرؤس ثم ذكر الارجل وادخل ممسوحا بين
مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول ايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقول رأيت
زيدا وعمرا ودخلت الحمام رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل
ههنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الرؤس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الآية
بمعونة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للآية فان قوله
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سنح
لي جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة بحسب لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين واليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة وعدمها فقوله هذا وضوء ان اراد به هذا الوضوء
بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها والتيامن او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحسب المرة فحسب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية
قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه صلى الله عليه وآله توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي
الذي علم باحوال الرسول صلى الله عليه وآله عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روي عنه صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية

لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب بقوله اقول يمكن ان يقال لعله يتاسى في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه كان يحب التيامن في طهوره وتنعله وساير احواله واقواله فان سياق الاحاديث الدالة على انه كان يحب التيامن في طهوره اه يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اه انه يضا ما ذكره آخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤوس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم هذه السنن المشهورة فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **واقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح انكروه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب عليه السلام فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذريته الى الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه عليه السلام انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا كان يوم القيامة ورد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة في جنوب الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عائشة انها قالت لان اقطع رجلاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي هريرة مثل ما روي عن علي وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من فسقه وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي وفيهم علي عليه السلام فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين فقال علي عليه السلام اقبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما ينقل عن علي عليه السلام ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري حين روى ذلك عن النبي فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا لنسخ الاية والزيادة عليها كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص الخ ففيه ان مدعى المصنف على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المصنف واصحابه من الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحوهما من الايات وما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره وفيه اشتباه لا يعتري الا من لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقول اذا جوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المصنف واصحابه فكيف يصح ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا مرتبة المصادرة على المطلوب **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول والغائط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعلهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته

فائدة
جوز الزيادة
على نص اية الطهارة
بانه اخرج من قوله تعالى انما
يريد الله بكم اليسر
الاية بالسنة
منه

فانزاجر

فانه اوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو اقوى من الشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى **واقول** بل انكار ذلك فرية قصد بها اصلاح مفسد ابي حنيفة ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي واظب عليه وذكر محمد بن احمد الطاهري البابكتي الحنفي في كتاب التيسير مختار الفتاوى ما هو صريح فيما نقله المصنف حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء والتراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من ناقضات الوضوء النوم وان قل وفي الصلوة لا بالدور ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا مقعده في الارض مستويا والى مستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن ابن عباس عن النبي انه قال انما الوضوء على من نام مضطجعا او متكيا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا انتهى **واقول** قد تقدم الاشارة الى ان المصنف بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الايات والاحاديث وغرضه ان يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفرد في روايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام لا يسمع للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يقع في مقابلة النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري واضرابهم مع ما مر من اعتقاد المصنف واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم اعانة لنصرة مذهبهم وما لعدم قدرتهم على التفصي عن مضيق الاشتباه والالتباس ويرشدك الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد ما حقق ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا تعلق لمذهب الكل الى شيء منها لا بقران ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي علما الا كان لخصمه ان يدعي لنفسه مثل ذلك ومن الاح ان كل ما شغبوا به من فعال الصحابة فانما هو مفتضح لانه ليس في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقط الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا ففيه ان ما مر منه آنفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقران والحديث بل قال خالفوا نص القران على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القران ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل البول وبعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص القران حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله انما الماء من الماء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه لو اغتسل قبل البول ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنده بخلاف ما لو بال ثم خرج فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول وبعده ولو صح ما نقل عن مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لا انه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون قولهما مخالفا للكتاب ثم انهم لا يسلمون ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لانهم لا يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب عن الحديث انتهى **واقول** ما ذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه ان ينقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب بان من خالط عنده نفسه بذلك قوله وبول سواء دل الدليل على ان اختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المراة اذا وقع نزول بولها اثرها من موضعهما واختلطا عند الخروج ولم يقل به احد ولا يلزم انه اذا اختلط المني والبول بقدح من ماء صار وضوء مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة بشربه من ذلك لامتنع عنه ويلزم ايضا انه لو اختلط

السكر بالسكر يصير سكراً لا مسكراً الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة في الطرفين على ان ما فهم من كلامه من اختلاطه ما خرج من بقية المني بالبول قبل البول مما لا محصل له ضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها متباعدان غير متسامتين كما صرح به ايضاً ثم لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاط فقد مر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رداً عليهما انهم بعد ذكر الاثار والسنن الواردة في ذلك ان هذا خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكان الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة الى اخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم قيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم عند مدعيه فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكماً بغير دليل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وه ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد او غيره وخواص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطباً وبياض البيض يابساً والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان موجبات الغسل انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي هذه من علامات المني وله علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى واقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان حقيقة المني هو الماء الذي يكون من نوعه الولد والشهوة من عوارض المني وربما ينفك عنه لضعف او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضاً كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقاً للمصنف ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال ع انما الاعمال بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا عبرة به من حيث العبادة وتديم الكافر بالغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في الاسلام فانه متوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا وجاز وضوءه اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا الوضوء خلافاً للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارح الانصار الشافعي فرايض الوضوء ستة الاول نية الشخص المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافاً فالذي اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصلياً كان او مرتداً لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافاً لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد واذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيداً طيباً والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعي ان شرط المتيمم به ان يكون تراباً طاهراً يابساً ذا غبار ولا يجوز بالنورة وساير المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان المتيمم به كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وساير المعادن فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى اقول حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا نقول ماذا يريد من كون النورة والزرنيخ وساير المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلوع عليها على ان يكون اضافة الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وساير الماكولات والحيوانات ايضاً كذلك وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلاً لا يسمى كساير المعادن كالذهب والفضة والحديد بانه ارض ارضاً الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ عندي قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد المذكور

قال ابن قدامة في فصل الاستنجاء من كتاب المغني وان خرج البول ... فلم تنتشر ... وان تعدى الى ... الحيض ... غسله لان مخرج الحيض ... الولد غير مخرج البول انتهى

في الاية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا اخل ببعض مما يجب مسحه في التيمم بطل تيممه عمداً كان او سهواً وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم لم يجب شيء وخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه انتهى اقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلاً بخلافه فان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما جميعاً وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما نعم لو انكر هذا الناصب الذي وقع نفسه في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان ما فعاله ولكن فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط من فقه الحنفية ما يدل على انه جعل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ الكثرة فالبلوى على رواية الحسن انه يكفي مسح الاكثر الذراعين انتهى قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا اشترط فيه عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقد انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز وجوده قريباً او بعيداً وجب الطلب لان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن لعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب مكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه لو لم يطلب منه وصلى لم يجزه لان الماء مبذول عادة والمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب واما جواز عدم الطلب فلانه عنده في حكم المفقود لانه من مال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه انه غير واجد للماء انتهى اقول ان ما جعل المصنف ههنا مقابلاً لما خالف المذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب السالبة الكلية والا لما ورد على القايل به غيره اصلاً ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فمراد المصنف بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما لمح اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الايراد على المصنف بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على الاطلاق اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضاً ان اراده فافهم واما ما ذكره في تحريف مذهب ابي حنيفة واصلاحه بان المفتى به عنده وجوب الطلب فمردود فان المفتى به عند ابي حنيفة كذا مما لا محصل له عندهم وانما يقال ذلك لما تقرر بين المجتهدين في مذهبه على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق ... كما لا يخفى وايضاً الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقاً كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع ايضاً وما نقله هذا المصلح المفسد من الهداية والمبسوط ناظر الى جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المفتى به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في غيره من الجزئيات فيبقى ما نسبه المصنف قدس سره على الباقي كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بئر ولا آلة معه او حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة وفي الاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلي وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المأمور به خرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء او لفقد الدلو والرشاء او لغيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة البرد ويقضي المقيم الا للمرض فقد فرق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل بينه وبين الماء والغالب على حالة الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يقال انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد فاين مخالفة النص في مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك هذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى اقول لا خفاء في ان الاية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للاية فيكون ولقد مثله الفرق بان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد الماء وان الغالب في المقيم عكس ذلك لان الفرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا يمنع ان يقال في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدانه الماء انه غير واجد الماء تامل تجده ثم ايراد قوله فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي دليل على وهنه هذا الامثل ان يقال ان فلاناً فالدناءة لسنة فقره وصعلكته كانه ليس بمكلف فلا يجب عليه مما وجب على ساير المكلفين واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة النص بقوله مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء اه ففيه ان مآل قولهم الى ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوباً او لبد سرج وعليهما التراب نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع على يديه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد الصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب ما يكون يابساً ذا غبار فالثوب واللبد

اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليهما ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار فصاحب الوحل
وضارب اليد على الثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد الصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسئلة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد فركه
ليصير يابسا ولا ريب انه في هذه الصورة ينتقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المص قدس سره ويبقى ما
تكلفه الناصب من التطويل العري عن الطائل بحت قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب وقال
مالك الجميع طاهر فخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا الاثر لو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل
وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد او في المسجد الرطب والظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاسنده الا ما على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة فرقته اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وحدوا الكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما
لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد ينجس ولا يقبل التنجيس باختلاف حصفة وضعفه فهو معلوم البطلان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير ان كان عشرة اذرع في عشرة
اذرع ولا ينحسر ارضه بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشر في عشر وانما قدر به بناء على قوله ع من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فله ان يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ
الماء انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير آه يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير
بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدره بعشر في عشرة فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر مما اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك بقوله ص من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
آه مهدوم الاساس لان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه ينجذب الماء اليها في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى فينجس ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفر الثانية على شمال الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان بخار العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يعقل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قراره اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في الشارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فما وراء طاهر واما ثانيا فلانه مهد نوع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهمه من قوله ع فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس لا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك فيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالطهورية وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشر في العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشر في عشر ليس متفقا عليه بينهم ايضا و
انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحزبوا احزابا فقيل خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثنى عشر في اثنى عشر وقيل ثمان في ثمان ومثله عن
محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول
ذكره فمن اين جاء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاختلال والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخر بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فله ان يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلفه لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوش دارو كه پس از مرگ بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص
رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجبوا اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين
مط وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مط وفي الثياب فخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتنى اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الانائين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب فيشترط ايضا في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مط والطهارة فلو اشتبه ماء ببول او ماء ورد
لم يجتهد فيتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال
طرف الاناء او قرب اثر قدم الكلب فان لم يظهر اراقهما او احدهما في الاخر ويتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزم مخالفة المعقول فغير معقول لان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فمما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكر من اطباق الشافعية على التخيير باستعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مساغ الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين تناول الطاهر بيقين في وجوب العمل باتهما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف فلم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه في مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول بما حكم المص بامتناع التحري في الانائين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
ونسب الى الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكر الناصب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته
او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن باب الاشتباه كما لا يشتبه على المتأمل وبهذا ظهر ان مراد المص بامتناع التحري امتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل الامتناع الحرمة وقام القرينة على ذلك بقوله فخالفا المعقول آه وبقوله والضرورة شاهدة بذلك الظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسئلة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ثم
الى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدتها او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر وعبد وامرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لهم هو ما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
آه فمردود بان المص لم يرد بتعريف التحري الحقيقي بل بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل باتهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استويهما في وجوب العمل فمراد المص الفرق بين
الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما يحجب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية واما
ما ذكره من الترديد فمردود بعدم ذكر المص للشق الاخر كما ترى قال المص رفع الله درجته كم ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجفت
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلاة عليها لا التيمم منها وقد خالف في ذلك القران الكريم
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به
كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما اشبهه من مذهبه الباطل ورايه الفاسد مذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل لجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك و
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا
كما هو مخالفة النص انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه الاستدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان
به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاصه مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بالذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد ترك الاصول على اخفا
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا
فلان تعجبه عن المص بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية التي تتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من
افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة
وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم
على مثل هذه الارض لوجب على النبي ان يضع على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم
يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جففت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيد بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت قال المص رفع الله
درجته كو ذهبت الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك الكتاب
حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسال
اصحاب النبي فانزل الله ويسالونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار والاحكام يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ
حرام وتحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي واما ما ذكر
انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الا الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض واما انه محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى واقول قد مر مرارا انه لا استدلال له
على مذهب ائمته باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما ستذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت
الحيض لا انه محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب وا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسئلوا
عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المص لم يقل انهم سالوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح رواة الحيض المقرون بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وبهذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله قل هو اذى كما لا يخفى واللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية ح موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه
في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سالت عائشة ما يحل لي من امراتي وهي حائض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطا وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث
انتهى ولعمري لو استحى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المصحح للمحال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع
عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكى لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسائل

مسائل الشافعي حجة وان بعدت شيئا ما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيمحو ما في الكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال
لهذا انتهى قال المص رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا
يعتبره لانه لم يرد عنده نص في مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة
سواء كان درهما او اقل فما احسن ان يقال لهذا الرجل الذي لم يستحي فاصنع ما شئت انتهى واقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من عجب العجاب فزعم انه وجد تمرة الغراب مجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وح نقول ان المص قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا لعموم ما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المص قدس سره من عجب العجاب ولكن ذلك الشان من لا
يهتدي الى الصواب بالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع جل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المص عنه
وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه وهذا يناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها ردعا وبالغ في التهديد بمحو اعتبار العدد في غسل
وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور قطعا للخلوع عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلده
حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولينا الناصب من يتكلف اصلاح هذه المفاسد قد فقد الحيا او غيره قال المص رفع الله درجته كح ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل
وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجسا ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها
قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لدفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل هل لنجاسته او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على عاقل
الرساتيق واشتبه عليه انتهى واقول رواية عائشة كما ذكره الفقهاء بانه تواهم ما البس منيا انتهى في مذكره الفقهاء ما ابطلها المص فاسدة وقد ابطلها
الذي وقوع جرم المني على ثوب احد على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم وغرابة تحققه في شان النبي سيما الاستمرار كما يشعر به قول عائشة
كنت افرك المني مع استصحابه صلوات الله عليه لتسعة من الازواج ومع عدم رواية امثاله بالعرك بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا ممنوع بما سنح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض للمني في بعض المراتب
استحال كانتقام الادمي الى القمل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عرض له احد الامور الثلثة في مراتب
خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد ولا الزم
ان لا يكون بعض ابا احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر او اكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لطهور المأكولات والمشروبات اجزاء
الادمي مع انكم لا تتحاشون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس وكل امثالها مما تكون مادة المني وايضا ما ذكره
معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الانجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المص فهو للتنزه لا لرفع النجاسة مردود بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما تقرر استدلال المص على نجاسة المني بايجابه غسل جميع البدن مدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه وبالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان
يكون هذا الزاما لوعاع الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب الشيطان لمن قاس وليس هذا القياس الا مما سولت لهم نفوسهم الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المص رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد
طرفيه نجس والاخر طاهر وصلى على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف

وفي ذلك تخفيف العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلان ذاى
تعلق الصلوة به ذلك المكان الذي يحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته اولا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف
الاخر نجس موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل
وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا اذا شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا
للطرف بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول
نجسا او اصاب ثوبه وبدنه ومصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين
او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابته نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد في يده او رجله او وسطه
والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغير او كبير حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لان المصلي
في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرف اخر منه
نجس بما يتحرك الاخر اولا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه فيما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد
الطرفين بتحرك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة
اذا كان طرفاهما نجسا لم يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجاسة هل يجوز
ان يطلق عليها انها نجسة اولا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فهذا مذهب
باطل عقلا ونقلا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان دعوى
صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة والبساط
خمسون ذراعا او اكثر ودعوى وجود النص على الارادة المذكورة دعوى كاذبة بما قال المصنف يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للانصاري
والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم ايضا كما ترى كذب واي عجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب
الشافعي وابي حنيفة مما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المصنف في التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فان المصنف قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه
فيها كما ذكره المصنف من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك مذهب الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها
وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح
من القول الاخر عنه هو قول ابي حنيفة فقد ترك الناصب ذكره عن بصيرة ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة
التشنيع على الباقين واما ما نقله المصنف قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه
فالقضية منعكسة والايرادات منكسرة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المصنف في البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان اه مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلي على الارض
الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق نجس لا ان مكان المصلي منها نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة
وتمام البساط الذي يكون اوسع من حضن ابي حنيفة وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله الهادي الى
سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الثاني في الصلوة وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاغماء
اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات وجب
قضاؤها وان اغمي في ستة لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول 9
فانا قد بينا ان من شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع الاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى وقال الناصب 8
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال
عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او مزيل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلثة
وذكر منها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة
لا يقضي هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان لا ما
تعارفه المنجمون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد يحقق ان حكمه حكم المجنون للاستيفاء
على السنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت

صلوة

صلوة فصلى ما ذكره لا يرد على مذهب ابي حنيفة ما ذكره انتهى واقول لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة قبيح مرتبة حصة
بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في الجنون الادواري لا يبعد عن المجنون
او ممرور وانما قلنا ان الناصب قد تكلف ذلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت
الفوايت فيتحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثرة ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزايد على اوقات الصلوات الخمسة
غير مقدرة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي ص الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم
الفريضة اولى لما يخاف من تطرق الحوادث ولانه مامور به في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بان يشتغل
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف يحتمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة في
ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي رضي الله عنه انه قال له النبي ص يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله ص اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله ص الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله ص اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث فهما ما عملا في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس وللعشاء الى ثلث الليل للحديث وللوتر الى اخره للحديث ايضا وذلك
لمن وثق بالانتباه فحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في ساير الاوقات بالتاخير
مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمنقول التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا
ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى واقول قدمنا ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المط على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير مما لا يروج على الناقد البصير على ان هذا الحديث لا يدل لو سلم صحته اولا على تخصيص الاية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فبقي
الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وح يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في ساير الاوقات بالتاخير مط بل تاخير كل وقت لدليل اه لما عرفت
من ان الدليل غير جار في الكل واما ما يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره المصنف من ان الانسان في معرض الحدثان اه فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما ضل
عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل اه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق ع انه في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة
في الاستقبال للنافلة غيره بل ربما كان غيره اولى بان يكون مساما وجهة السير مستدبرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح ما اشترط استقبال القبلة في ساير الصلوات لقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مط ثم السنة المشهورة اتت بالزيادة على الكتاب كما ذكر في
الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي ص يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل
الا الفرايض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله ص كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله ص في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث
الصحاح ثبت زيادة على النص فاقتصر في الزيادة على قدر ما ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز المولع لانه مخالف

للكتاب وأما ما ذكره الشافعي خالف القرآن فما أجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة إلى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم
عدم وجوب توجه القبلة وأما ما ذكره أنه خالف المعقول لأن جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا أن السنة المشهورة وردت في جهة السير لأن العقل حاكم
بهذا حتى يحكم بأن غيره أولى انتهى وأقول إن الأحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لنا لا علينا لأن الزيادة التي أثبتها الحديثان الأولان هي الصلوة
حيث توجهت به الركاب لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي توجه إليها الركاب إذ ربما يعدل الراحلة عن جهة السير والراكب لضرورة فعلم
أن الجواز لا ينحصر في تلك الجهة وأما الحديث الثالث فلا دلالة له على أنه صلى إلى جهة السير لجواز أن يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والمشرق والمغرب
مثلا وهو ص فلم يحرف عن سمت ظهرها الذي كان جهة السير إلى جهة المشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه في الفرض غير حال
الضرورة بالإجماع فيبقى حال الضرورة داخلا لقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الآيات التي سيذكرها المص في المسألة الآتية وثانيا
أن قضية ما زعمه من جهل المص وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لأن المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الإتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية ناسخة ولا منسوخة مع أن الأصل عدم النسخ ولا حاجة إليه أيضا لما روى المص عن الصادق ع من أنها نزلت
في النوافل خاصة وقد روي هذا في تفاسير أهل السنة عن ابن عمر أيضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر أنها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته فكان ص إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية أينما تولوا أنتم وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم فثم وجه الله أي
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر أن الآية محكمة غير منسوخة على رغم أنف الناصب الكذوب الخائن واتضح أن تخصيص ثمة بجهة السير غير مستند إلى
عقل ولا نقل كما ذكره المص بل هو مستند إلى استحسان قبيح فإنه والقياس أس ما لهم في الفقاهة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الإمامية إلى أنه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تع حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل
على أن التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله ص فإنه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي إلا
لا عند الضرورة ولو خاف على نفسه أو ماله لو انقطع عن الرفقة فله أداء الفريضة راكبا وماشيا ووجب الإعادة أما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة لأن الأصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة وإن ورد في
الأصل فيكفي فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الأصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكر من
مخالفة النص فمن جملة بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لأن كلها لا يخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات وأما ما ذكر من صلوة رسول الله ص الفريضة على الراحلة يوم المطر فيطالب بتصحيح الرواية فكأنه مكتوب في كنز حماقته
وأين صح وأين له الحديث الصحيح إن الاعتداد برواياته انتهى **وأقول** يتوجه عليه أن ما ذكره من أن الأصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الأصل عدم التكليف بما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله ص بعثت بالملة السهلة السمحة وأما ما ذكره من أنه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات إلخ فمردود بأن الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدي إليه العقول
السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعمم الاستدلال بها ونحوها في مظانه سائر علماء الأمة حتى هذا الناصب الجاهل
المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربية أنه إذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعترضه في ذلك راجع إلى الله تع ثم إلى
نبيه ص ثم إليه وإلى أصحابه المستدلين بأمثال هذه الآيات في مواضع لا تحصى فما هو جوابهم فهو جوابنا وأما ما ذكره من أن ما قال المص من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وأنه كأنه مكتوب في كنز حماقة المص فيجاب بأن كنز حماقة المص هو كتب أهل السنة المملوة بزيوف الروايات
فإن المص قدس سره يأخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا رواجها ولا يبعد أن يورث التصرف فيها ولو بمجرد النظر إليها حماقة
في ذلك الوقت لكن المص نظر إلى ذلك مماشاة مع الخصم الأحمق فإنه لا يقبل إلا ما يخرج من تلك الكنز والحاصل أن ما ذكره المص واستبعده الناصب
مذكور فتوى ورواية في كتاب الينابيع شرحه للأنصاري الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب يجوز له إن تأذى بالمطر والوحل وقال الشارح
أي جاز عند أحمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة إن تأذى المصلي إن نزل عن الدابة بالمطر والوحل قال في الكافي لابن قدامة الحنبلي لأن
أنس بن مالك رض صلى المكتوبة في يوم مطر على دابته وروى يعلى بن أمية عن النبي ص أنه انتهى إلى مضيق ومعه أصحابه والسماء فوقهم والبلة من
أسفل منهم فصلى هو وأصحابه على ظهور دوابهم يؤمون يجعلون السجود أخفض من الركوع رواه الأثرم والترمذي فإن كان البلل يسيرا لا
أذى فيه لزمه السجود انتهى **قال** المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الإمامية إلى أنه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله أكبر وقال أبو حنيفة ينعقد
بكل اسم من أسماء الله تع على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فإنه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
أصلي وخالف قوله المشهور تحريمها التكبير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التكبير في التحريم من أركان الصلوة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله أكبر ولو قال الله الأكبر أو الله الجليل الأكبر والله عز وجل أكبر لم يقدح والدليل عليه ما روى

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة رض أنها قالت كان رسول الله ص يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب أبي حنيفة
أن فرض الصلوة التحريمة وهي قوله الله أكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تع وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على أن التحريمة
ينعقد بغير لفظة التكبير مما يقوم مقامه قوله تع وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله أكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي ص اختيار الفرد الأكمل وهو الأولى والمندوب لا ينافي الجواز والإجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي ص انتهى **وأقول** غرض المص من مخالفتهم فعل النبي ص مخالفتهم ما فعله في الصلوة البياني وقال صلوا كما رأيتموني أصلي وأيضا هذا
مما واظب عليه النبي ص ومواظبته ص دليل الوجوب قال شارح الينابيع إنه على ما في السنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم وأما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الأكبر والجليل الأكبر آه فهو في مرتبة فتوى أبي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي إذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير والإطلاق في لفظ التكبير إنما ينصرف
إلى قولنا الله أكبر دون غيره كما أن إطلاق لفظ التسمية ينصرف إلى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على أن غيره ليس مثلا له وأما ما استدل به بعضهم
على جواز الله الأكبر من أن الألف واللام لم يغيره عن معناه وإنما أفادت التعريف ففيه أن التغيير واضح لنقله عن التنكير إلى التعريف ولأن في التنكير إضمارا و
تقديرا كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر وأما استدلال أبي حنيفة على ما ذهب إليه بقوله تع وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للإسلام وشريعة جديدة فاسدة إذ ليس في هذه الآية بيان عمل الصلوة وصفتها والصلوة البياني وحديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله ص إذا قمت إلى الصلوة فكبر دال على عمل الصلوة الذي لا يجزي إلا به فلا يعترض بالآية عليه بل في الآية
دليل أن ذلك الذكر لاسم الله تع هو في غير الصلوة لأنه تع قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم ربه بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح أنه قبل الصلوة مثل
قوله تع أقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تع هو القصد إليه تع بالنية في أدائها له عز وجل وبوجه آخر نقول إن قوله تع وذكر اسم ربه فصلى إخبار
عن ذكر الله تع وهو غير مبين له فيقتصر عليه لا يقال قوله ص تحريمها التكبير يدل على أن التكبير ليس جزءا من الصلوة لأنه أضاف التكبير إلى الصلوة
والشيء لا يضاف إلى نفسه فلا ينافي قبلية الذكر عن الصلوة في قوله تع وذكر اسم ربه فصلى أن يكون المراد به تكبير الإحرام لأنا نقول الإضافة إنما يقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى وأما ما ذكره الناصب من أن فعل النبي ص اختيار
الفرد آه فمردود بأنه إن أراد أن غير ما اختاره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا وإن أراد أنه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته ص بالصيغة الواحدة المذكورة إلى أن فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك أيضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لأنه لم يرو
عن النبي ص فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا أمر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح والصلوة بخلافه **قال** الناصب
خفضه الله أقول مذهب الشافعي كما ذكرنا أن التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه ويتعين ترجمته على من لم يطاوعه اللسان
لأن الله تع لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فإذا لم يطاوعه اللسان فأما أن يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفريضة
وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب أبي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لأن المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي ص لاختيار الفرد الأكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى **وأقول** يتوجه عليه أولا أن ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من أنه إذا تعذر على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسألة السابقة من
أن الحرج لا ضابطة له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لأن كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا أن ما ذكره لإصلاح مذهب أبي
حنيفة من أن فعل النبي ص لاختيار الفرد الأكمل آه يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسألة المتصلة به سابقا أنه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي ص في شيء من أفعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام أن رسول الله ص إذا أمر في الدين بأمر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعدي ذلك اللفظ إلى غيره سواء
كان في معناه أو لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ إلا بنص آخر يبين أن له ذلك لأنه ص قد حد في ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تع ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تع وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وقال تع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى أنه قد علم النبي ص البراء بن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت
فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي أرسلت فقال له ص وبنبيك الذي أرسلت فلم يدعه أن يبدل لفظا أمره به رسول الله ص ولو
جاز غير هذا لجاز الأذان بأن يقول العزيز الأجل ليس لنا رب إلا الرحمن أشهد أن ابن عبد الله بن عبد المطلب في ختن أبي بكر وعمر مبعوث
من الرحمن هلموا نحو الطهر هلموا نحو البقاء العزيز الأجل ليس لنا رب إلا الرحيم أشهد أن ابن عبد الله بن عبد المطلب ومن أذن هكذا فحقه أن
يستتاب فإن تاب وإلا قتل لأنه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما أمر به ص في ألفاظ الصلوة والأذان
والإقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المفرق الدليل وإلا فهو مبطل وأما من أجاز مخالفة الألفاظ المحدودة من رسول الله
في الأذان والإقامة وأجاز تنكيسها وقراءة القرآن في الصلوة بالأعجمية وهو فصيح بالقرآن فما عليه أن يقول بتنكيس الصلوة فيبدأها
بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وأن يصوم الليل في رمضان

ويفطر النهار ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرء في الصلوة
كذلك ويبدل الشرائع ونحن نبرء الى الله تع من كل ذلك من ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلعم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلعم
حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرك واعلمك باني اعلم لهذا عند محمد دينارا
انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول شهدت فتامل فان الفكر فيهم طويل قال المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله صلعم فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التعوذ
في صدد القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي صلعم فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلعم فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المص لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلعم ذلك مع تكرره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلعم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد وافق في ان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الآحاد عنده من الدلائل القطعية وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الآحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية ولا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتأخرين من اصحابه الهاربين عن
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب للمص ههنا تكذيب لامامه الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص قدس سره قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواترهما احد وهذا الناصب غمض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث
الثاني بانه من اخبار الآحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء آية واحدة من ام القرآن او بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تع اقرؤوا ما
تيسر من القرآن لكن الناصب جهله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض آية من ام القرآن يحتمل ان يراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل ان يكون نزلت
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع في جوابه ان قوله تع فاقرؤوا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة
في اوايل الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه واقل منه واكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فالنبي صلعم
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة فاقرؤوا ما تيسر من القرآن اي صلوا الا ان التجوز وارادة الكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك
او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب آخر وهو ان اقرؤوا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن وان
من عمل بالحديث قد اخذ بالآية ايضا لان ام القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع حكم الآية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم ابي حنيفة بين اجازته قراءة آية طويلة او ثلث آيات ومنعه مما دونها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقرآن ولجميع الآثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا انه يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله تع فاقرؤوا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القائل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤوا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما ساير السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه الا انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال للملك يوما يجب علينا ان نتبع في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد صلعم الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم الشمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار وافتى بحل دم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومتروك
ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في نقله هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد صلعم
الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه التامل العريض
قال المص رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حتى ان مالكا
كره قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها آية وايضا عد رسول الله الى قوله نستعين خمس آيات انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة آية من كل سورة او هي آية في صدد كل سورة والغرض ان كل بسملة فهي جزء من القرآن على
تكرارها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدد كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى واقول فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المص لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العدد وانما ادعى تواتر كون البسملة آية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد قال المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي صلعم المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين وقول آمين من كلامهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة قصرا ومدا بلا تشديد فان
شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب لو تركه حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد لا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري والمسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا نص صريح دال على استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الآدميين فنقول
ما ذا يريد من كلام الآدميين ان اريد انه مخاطبة للآدمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تع والتضرع وطلب الاجابة من الله تع وان اريد انه ليس
من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات ورد في الصلوة وليس من القرآن وان اريد انه كلام مخترع للآدمي لم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين والنبي صلعم امر به وذكر ثوابه وفضايله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعم انتهى واقول قد اجاب المص قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما روي
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة آلاف دينار
الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حاله كيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى واقول قد ذكر
تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام
الآدميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلعم ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن
وآمين ليس بشيء منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظ ولا يستلزم الاذن في امر الاذن فيما غايره وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مط وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان آمين اسم من اسماء الله تع فكيف يتحقق الدعاء فيه قال
المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين الحمد وحدها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي
كان يقرء في الظهر في الاوليين ام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخيرتين ام الكتاب ويسمعنا الآية احيانا الحديث وايضا قوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة
الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل
الركعات فهو المطلوب واما ان يختص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب
الشافعي فبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعاته ولم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة فعل
النبي صلعم ان النبي كان يقرء في الاخيرتين بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي صلعم ومذهب ابي حنيفة انه يقرء في الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل
وان سبح وسكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى واقول ان المص قدس سره لم يتكلم ههنا على مذهب
الشافعي بشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص
بلا مخصص فمردود بان المص خصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن كفى بجعل مخالفة فعل النبي صلعم المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة

دوله

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين مما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات
مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم على انه لا دلالة لرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ابتة ولعل من فهم ذلك
منها انما فهمه من قوله ويسمعنا الاية احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءة ام القران في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة ام القران على
الاطلاق واما ما توهمه الناصب من مناقضة المص نفسه وانه لم صرح بمخالفة فعل النبي ص في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت
عليهم السلام احاديث جدهم ص فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي ص كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة لم يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه لم يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب ظاهر كما يدل عليه تتمة كلام الناصب ايضا
وان اراد انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي ص اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي ص ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعض اية من اي موضع شاء من القران بالعربية وغيرها باي
لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تع بلسان عربي مبين انا انزلناه قرانا عربيا فالقارئ بغيرها لا يكون قاريا بالقران انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع
الحرج ولا مخالفة لقوله تع بلسان عربي مبين فانه لا نزاع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القران ولكن يقرأ ما يحصل القران وهو اقرب من ساير الاذكار
فلا استدلال عليه بما ذكره انتهى واقول تشنيع المص قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه جواز الترجمة بحالة العجز فان جواز الترجمة عند العجز
عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتاتى له الاصلاح
وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح القدوري الركن عند ابي حنيفة القراءة او ترجمتها سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية
عنده مط لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرا ام القران او شيئا من القران في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تع عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تع قال قرانا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرانا واحالة عربية القران تحريف لكلام الله تع وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه و
قال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة لهم في هذا لان القران المنزل علينا على
لسان نبينا ص لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره ص لما كان اية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله
مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تع بلغته يقول الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل له ان يقرأ ام القران ولا شيئا من القران مترجما
على انه الذي افترض عليه ان يقرأه لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تع انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب الطمانينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء
ولا يجب الطمانينة وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه ركع واطمان كما قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى قال الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو لحظة والدليل
عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله ص قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خاضعا
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فيحصل طمانينة وايصال اليدين الى الركبتين من التمام فهو من الاركان
فلا مخالفة لفعل النبي ص لان صلوته التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى واقول متوجه عليه ان فعل النبي ص
اذا لم يعلم جهته يحمل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح به في اصوله فمن اين جاء الحكم بالسنية والاستحباب بل يدل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي ص للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي ص قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع
عن رسول الله ص حديثا طويلا من جملته قوله ص لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تع ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه و
رجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القران ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله و
يسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن وجهه من الارض حتى تطمئن مفاصله
ويسترخي ثم يكبر فيرفع راسه فيستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القران وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القران وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمانينة ومن العظايم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله ص لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قائل
بعد ان سمع هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا لمن اخطا ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتاول فاخطأ قاصدا لخلاف رسول الله ص وكذلك

الباطل

الباطل والتغلب بالحمق ويتفرس رسول الله ص امورا ان الصلوة لا تتم الا بها ثم يقول قائل من عند نفسه بعض هذه الامور هو كيف لا تتم بدونها
ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي ص التي امر الامة بمتابعتها مشتملة على الفرائض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المص بيان النبي ص
بالطمانينة في الصلوة البياني الذي كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الاصل في كل ما اتى
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابو حنيفة باستحباب الطمانينة يكون
مخالفا للاصل بلا دليل انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
لا يجب حتى قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقوله فانه فعل وقال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان
ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبهذا يحصل تحصيل السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه ص كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه ص كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبهما في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما فالعدول عنهما يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز
العدول عنه الى غيره ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عايشة انها قالت ان رسول الله ص
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله ص يقول في سجوده رب
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله واخره وعلانيته وسره وليس شيء منهما بتسبيح الا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي ص محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى واقول ندم طرفي احتجاج الناصبة برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عايشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الفريقين
ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل ههنا برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا
عن ذلك نقول ليس في شيء من الحديثين الذين استدل بهما على عدم الوجوب دلالة على ترك الذكر الواجب وانما دلالتهما على الذكر المذكور في الحديثين
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي امر بهما في الاحاديث الاخر فلا يدل على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن ولو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مط وهذا ظ
على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي ص محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي خوطب به النبي ص محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه
فعله انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له
بمثل ما تعرض لغيره قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي ص فانه امر ان يسجد على سبع يديه وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او شيء
يحمله واستقر جبهته جاز فان لم يستقر وكذا لو سجد للزحام على ظهر من صلى صلوته لا من يصليها فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار
الراس على اي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب او الكمال انتهى واقول لا يخفى ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن
رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفي السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا
تنقر نقرا وما في ابي داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يصدق الوجه بالاطلاق ولا الجبهة على مجرد الانف وكذا
لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالفة لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في
حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي بينه ص كما مر ومن لطايف ابن حزم انه قال من جاز السجود على كور العمامة على عمامة غليظ
كورها اصبع ثم اصبعان الى ان يبلغه ذراعين وثلاثة او اكثر فيخرج الى ما لا يقول به احد ثم يحطه من الاصبع الى طية واحدة من عمامة شرب فكلفنا
الفرق ولا سبيل اليه البتة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور
عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في جبهتي فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع
العصاب انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض
وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي ص وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه
وقدماه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب

وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله ص امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب والكمال يقول اصل السجود وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من لا نغ حتى يستقر ان يسجد على الارض والحديث يدل على انه كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مامورا به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به وخصايص شرعت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب والكمال ولا مخالفة للنص انتهى **واقول** حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان اخرجه من الشرك ان صيغة الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت ليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب كذلك قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا فرض ولا يقام بكل احد فالواهيها هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا تدل بصريحه على الامر العام آه ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب ولو على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصايص النبي خلاف الاصل وخلاف الاجماع وظاهر بعد ذلك حمله خصايص النبي مع اهتمام الفضلاء في احصايها وضبطها في كتبة الفقه وغيرها واما ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامه على الارض فقد سبق ما فيه ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعينه عنه وعرض وضع ما يقوم مقامه من موضوعات الناصب سلام **قال** المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض والحديث حمله ابو حنيفة على الكمال لان الاتمام يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على اصل الفعل المجزي تدبر **قال** المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا تجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة وحط جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله لمن علمه الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه بالغ في وجوبه حتى جعله ركنا في الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قد بان ان هذا الحمل تحمل فاحش على الشرع والقواعد كمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص بلا اصل ولا دليل يعتد به كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها وقد خالف في ذلك فعل النبي وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي بكم وما اريد الصلوة لكني اريد ان اريكم كيف رايت رسول الله ص يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي جلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى **واقول** قد بان ان عدم ثبات ابي حنيفة لا يعتبر عند الخصم لان عدم ثبات ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا **قال** المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورك في الاخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب والدليل ان تركه يجبر بالسجود ما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي فاحمله بفعل الندب انتهى **واقول** يتوجه عليه ما ذكره المص في المنتهى وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون البدل السجدتين للسهو كما في ذلك بدلا وجبر الجبرانات في الحج مخالف للسنن ان قيل قد قال الشافعي ان جبر الشيء لا يكون الا فيه لا بابا عنه خبيثا ذكرنا من جبرانات الحج فانهم يجبرون على الهدي والصيام يكونان جبرانا لنقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان عتق الرقبة والصدقة او صيام شهرين جبر لنقص في النية بنهار رمضان وهي لا يجوز الا بعد تمامه على ان فيها الاحاديث وادلة المص في المنتهى عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روى عن ابن عباس ان النبي كان يامره بالتشهد بين والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد وسط الصلوة واخرها واما ما ذكره

من المص

من المص جعل فعل النبي في ذلك فانما نشا من جهله ونسيانه لمذهب امامه الذي قد اعترف به قبل ذلك من ان التشهد الاول سنة فليس المراد بالسنة الا ما فعله النبي لا على وجه الوجوب وانه قد ثبت بهذا فعل النبي لذلك فكيف يكون المص جاهلا به نعم النزاع في انه فعل واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجب وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي وقوله قال ابن مسعود اخذ رسول الله ص بيدي وعلمني التشهد قال اذا قلت هذا فقد قضيت صلوتك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه واجب وان كان لما روي عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال النبي لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله آه رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا دل على انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الاحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المص الى مخالفة فعل النبي ووافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فراى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور فيها مما تقرر عليه فتوى من اقوال اصحابه وايضا فرض القعود بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غيرها لا يتم الفرض الا فيه وبه انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان صح ما رواه عن مالك آه فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال مذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله ههنا وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الاتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده فيجري تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيوجب القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وقصور نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند اخرين عن اخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يجب اما بالسلام على النبي او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام وبخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن مثل الصلوة التي شرع فيها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب كان جلد كلب وبيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضا بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به القران ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرا بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطا راسه يسيرا جدا غير ذاكر ولا يطمئن ثم يهوي الى السجود من غير رفع ثم يحفر يسيرا لينزل جبهته او ينقر فيهما من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منهما ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل المسلم يؤمن بالله واليوم الاخر قبول هذه الصلوة وكونها مامورا بها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث وفي مذهبنا ان كمال الصلوة على النبي يجزي في الخروج من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وقع فلا باس به ثم يصفه ارباب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله ص من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى **واقول** ليس الوصف بالحدث الا من محدثات ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابو حنيفة في ذلك من ارباب الخبث كما لا يخفى ثم اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزاه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية في رسالة المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتاوى ابي حنيفة في ابواب

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص ومن اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال الخضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى نعمة عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتامل
مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه ويحموله المتبرك بحركته حيث قال لنا قضية خبابا
وقوله عم الزق جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك هيهنا
اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم **قال المص** رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي
المصلي وقال احمد بن الحنبل يقطعها الكلب الاسود والمراة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادروا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت توهين من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس احد رواة قطع الصلوة بذلك روي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض بروايته
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد ولانه صلى وعايشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل **قال المص** رفع الله درجته **كط**
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم وصلوة او زكوة او حج وحال اسلامه ولا وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القايل بالفرق انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصح مذهب ابي حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك عبادات قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى **و اقول** الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المص
لجهله بانه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرح الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعنده ولداه في رواية لا يجب لان الاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد
انتهى وقال الشافعي يجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يمحو الكفر في ذلك وعند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد او قبله لاحباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقات الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم
في الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة
روايتان وفي الكافي منهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية ان
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر واو
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة من
مذهبه العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد لخلاصه سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه **شعر** ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان **قال المص** رفع
الله درجته **ل** ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وقد ضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة

يقوم ساكتا غير ذاكر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله عم المشهور اذا قام احدكم
الى الصلوة فليتوضا كما امره الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شيء من القران قرا به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة وضاق الوقت ياتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت
على هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب يعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى **و اقول** قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص اولوية ما حكم بوجوبها واستحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين
السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **لا** ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميع
الفقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مامورا به والوضوء مامور به
فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل فاد
قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه و
كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى **و اقول**
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة محققة مطوية في دليل المص وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى فنقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المامور به ولا لازما له بل المامور جمع بينه وبين المامور به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك
الفعل المامور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول الدار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزء او لازما كالامر بخياطة ثوب والنهي ان يخيط بخيوط غصبها
او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق لها بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب **قال المص** رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك نص القران وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من
وليس عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكره ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصا في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال او بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل
فان العبور لا باس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت فلا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى اخر انتهى
و اقول ليس في كلام المص استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من باب استنباطه من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكرناه لانه لو لم يذكره لكان كاذبا
في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على جهة الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجبول على
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز لجواز ان لا يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص ايضا وهذا كما اذا قلت لا يحج الامير الا راكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى
الاول نفي الحج عن كل امير على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا غالمون وما خالست الا علماء و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في
المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والمخصص في الاية ليست عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية بجمالها الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذى
فهم من الاية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه صلاة والجاين يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما عند الله تعالى ويعضده روايات اهل البيت عليهم السلام كما مرّت الاشارة
اليه اما ما ذكره فى توجيه مذهب ابى حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه اولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله تعالى يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابرى سبيل تكلف لا يليق بظاهر
بالقران الكريم وبالجملة حمل النهى فى قوله تعالى ولا جنبا على النهى عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف طلق حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس
مختصا بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهى عن قربان مواضع الصلوة
وهى المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف فى تفسيره ظاهر مع
افادته ايضا العلم بالنهى عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا فى المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغى له ان يفتى بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فحينئذ يحصل التعارض ويقتضى التوقف فى الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يمكن له الرجوع الى القران والسنة بل لم يكن فى وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس
والاستحسان وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه المجردين ان يدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الراى الفاسد وطرح القران والسنة حتى سمى هو واصحابه باهل الراى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته
لج ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعى يجوز ايضا الا فى المسجد الحرام وقد خالفا فى ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم باخصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم فى النجاسة فلا خلاف فى وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغ الله تعالى فى كتابه وجوز للمشركين الدخول مع منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما احل الله وتحليل ما
حرم الله بنص القران انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلث اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام فى الحرم يخرج اليه ليسمع كلامه ويبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثانى ما لك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس به ولا يقيم اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعى واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هى نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقاء دعوة
من الضرورات انتهى **واقول** التقسيم الذى نقله عن الشافعى سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هى نجاسة حكمية الخ غير مستقيم حيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفى غيره من الفروع رايناه ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا فى ان المشركين انجاس بنجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم فى ذلك واختلفوا فى تاويل الاية على وجوه الاول انهم سموا انجاسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثانى ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشىء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على خلاف اصنامهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ازالتها على الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر به اجماعا بل عينية من حيث تعديها مع الرطوبة وحكمية من حيث ارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهى اذن كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى رض فى الانتصار وبما لخصناه وحققناه
ظهر المسامحة فى كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشى فى تفسيره من انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ايض ما رواه الجمهور
ومنهم البخارى عن ابى ثعلبة الخشنى قال قلت يا رسول الله صلعم انا بارض قوم اهل الكتاب انأكل فى انيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحى البخارى الى ورود ما فى معناه من طرق اخرى ايض وتقييد ذلك بما اذا لا قوها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب مباشرتها
بدفعه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعضهم ولانهم يقتضى الاضمار
فى الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابى ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة ان قلت ان
حمل النجاسة فى الاية على العينية ينافى عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايض مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص
وانما عطف الخاص الثانى على الخاص الاول لازالة احتمال الالتباس لانه كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايض
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نم ان الواو فى قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هى للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب وقتصر ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا فى الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على ما سبق لانا نقول الخبر
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازى قد ذكر ان للاية توجيها رابعا ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما فى قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما فى قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة فى العينية هو انه عين نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليسا
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة وعينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح فى حاشية شرح الرسالة بان كلمة فى فى قولنا المقدمة يجب ان يعلم فى المنطق يقتضى جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة فى الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضى الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة فى الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المص اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاس
على النجاسة العينية وكذا ما توهم من ان المص استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وهم على وهم واما ما ذكره فى وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا يأذن باظهاره سوى المبهور والمبهوت **قال** المص رفع الله درجته **لد** ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض فى شىء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم فى الاوقات الخمسة وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لمساواته اياه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان فى معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلعم من نسى صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بنى عبد مناف من ولى منكم من امر الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اى وقت شاء من ليل او نهار انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يكره كراهة تحريم
ويبطل صلوة لا سبب لها او لها سبب متاخر عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اى تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلها والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهى ما روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلى عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفى رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا الصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرنى الشيطان وروى مسلم والنسائى والترمذى عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله صلعم ينهانا

ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرا عليها منا السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلعم ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سالت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى اذا جاز قضاء الفوائت وهي ممكنة القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيرهما لما
روي في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلعم انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين او بعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلثة وصحتها في الوقتين ما عدا عدم الجواز في الاوقات الثلثة فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج. اما ما ذكره انه خالف العقل فاذا تعارض عقله الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى **واقول** ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي في حله مختلف فيه ايضا ولهذا ترى المصنف لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجهول
عليهم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ثم من اين علم تفرد المذاهب بين الشافعية على قضاء الفوائت من السنن والفرائض في ما قوله من
مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها الخ فمسلم لكن ما ذكره ان المصنف نسب اليه تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المصنف في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضي
فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها الا الوقت الاعصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى ووقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه هنا انما
هو من تحريفات الناصب كما تقدم منه نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ ولانه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر
قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء الخ ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد المصنف عليه فلا يجدي الناصب كثير فايدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم انه فايدة اخرى يحسد باب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين بعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المصنف بهذا في المنتهى وابن حجر بان ابا حنيفة اذا قال
لو ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فللمصنف ان يرجع ويقول لي انحصر الايراد بقولك في تحريم الثلثة وازيد عليه جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب المصنف في المنتهى مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روي مخالفا لها قد دمر على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و
رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب وغير ذلك
من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ارائه القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي اصلها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدا او يقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص الوسيعة و
الفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها. الوقيعة لولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بما تعقد
معتبرا في ذكرها عن ابوابها الساقط والملائم وبالجملة لم يكن له الرجوع الى الكتاب والسنة لتوكلة باستعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

الشابهة

الشابهة بكلام الاعلام والشبر لشبهة احتجاجات وال الاحلام انما هي مما تكلفها وتحملها الرواجه وحفظ زجاجه مقلدة اشتهاره الفاصلة
بانفعاله اثاره الاحتضاء من فساق الملوك الطالبين للتوسع في السلوك فاعتذار الناصب له بما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من ان المصنف اراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته
للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي وصف بانه مطية الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرائطه و
مقدماته كما يرشد اليه كلامه في المبادي الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرعيات
بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المصنف ههنا
استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول هو ان بعض الاوقات الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء لمساواته
اياه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوائت الفرائض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المصنف دليلا عقليا لابرازه في صورة الادلة العقلية
او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل العملي وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه
طريق امن من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره المصنف في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة فجوابه انه نودي بها في منبر
جامع اصفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو النداء من مسيرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر وكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان القنوت مستحب محله بعد القراءة
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم قنت في صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت ما انه بعد
الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده فقال قبله انما قنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا
انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا يدعو عليهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله صلعم شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت واوجح للاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك فانه يفيد زيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا
يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة
بدعة فهو باطل وليس مذهبه انتهى **واقول** ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صلعم اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع الخ ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه صلعم في غالب الاوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس مما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي صلعم بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم
عن انس حيث قال انس في جوابه اولا انه صلعم كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حتى نحتاج الى الترجيح فنقول الاحاديث للتبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي صلعم فعل القنوت في بعض
الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها
كما عرفت وبقي حديث الحميدي مرجحا لاطلاق القبلية التي ادعاه المصنف وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس ويكفي به حجة وايضا القائل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل المصنف في المنتهى ان القائل بالقبلية ابي بن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن ابن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المصنف واما ما ذكره الناصب
في جهة الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه وانما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة لمن جاء اصولي فيكون ماذكره الناصب اجنبيا خارجا عن المبحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم والا فلم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ماذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ماذكره من ان اباحنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص من ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل آه فباطل لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتمل على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله صلعم القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التفصي عنه و
طار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال حكى ابو الفضل بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح لانه صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويويد ايجاد تشنيع المص عليهم في هذا
المقام ماذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت ما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة
نهي عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيص الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في ساير الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى **قال** المص رفع الله
درجته لو ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلعم ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي
فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلعم افلح ان صدق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة موكدة ليست بواجبة
اما انها سنة موكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله صلعم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلعم انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله صلعم من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة موكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلعم فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلعم الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القران ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان اباحنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فسكوته يدل على ان
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ماذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم
يذكرا فيه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى في تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة
قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا
دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لتطرقت اليه الزيادة
والنقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله صلعم يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يحتج

اكثر هذه الروايات مذكورة في البخاري لكن لما لم يتفق لنا سماع ... في الاصل المنقول منه كذا في جامع الاصول

٢٠١

ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرايض دون الواجبات ورابعا ان ماذكره من ان اباحنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المص انما نقل
عنوان المسئلة ان اباحنيفة قال انه فرض جريا منه على ما هو المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى ما جرى بينه
وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه لاصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له في المعنى
كما حققه المص رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ماذكره من ان سكوته يدل على الجواب
مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعراض عليه بانه لا ادري تغلط
في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما
ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار آه مدخول بان دلالته على ما هو مقصود المص من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس مما
لا ينبغي انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس
فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم ههنا بالمجاز
ولم يرد في شيء من المقامين بما اتى به من ادوات الحصر معانيها الحقيقية بل حصر صلعم ما ساله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما ساله
من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعلمه بها قبل ذلك فكم له نظير في سؤال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي
قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلعم قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة
قالت ان النبي صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري و
ابا سعيد بن نافع رايا رجلا يصلي صلوة الضحى فعابا ذلك عليه ونهياه عنها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة
الضحى سنة موكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها
المختار ربع النهار اما الدلايل على كونها سنة موكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني
بنت ابي طالب رض قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى
وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سالت عايشة كم كان رسول الله صلعم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم يصبح على كل سلامي من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان
يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه
الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة موكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى
صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روي عن مسند احمد بن حنبل فانه
لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هاني على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى لجواز ان يكون تلك الصلوة شكرا منه لله سبحانه
على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه صلعم عند ظهور ما يوجب
السرور كما احتمله الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر انه ذلك قد اتفق في
وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول البيت
لا الى الصلوة ولو سلم فجاز ان يكون المراد ان تلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى وعلى ان الحكاية
على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالته على ان
ام هاني منفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثنا احد انه راى رسول الله صلعم يصلي الضحى الا ام هاني فانها حدثت ان النبي صلعم
دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ماذكره الناصب من حديث
عايشة فمعارض بما رواه المص عنها وفي معناها ما رواه ابن قدامة ايضا وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله صلعم يصلي الضحى قط انتهى وقال
الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي
في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ماذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة
عليها بدعة لان النبي صلعم لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كما ترى **قال**
المص رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان ياتم قايم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

تعود امع القدرة على القيام وقد خالف المنافي ذلك المعقول المنقول اما المعقول فلان القاعد انقص ومخل بركن واما المنقول فهو قول النبي لا يؤمن احد بعدي قاعدا بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاوما اليه رسول الله ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله سقط من الفرس فخدش رجله في البيت دخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما هذا حجة جواز اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الخدش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين ظاهر هذا الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس القادر على الجالس المعذور وكان اولا وعند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول لان القاعد نقص فاذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكر من الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى العلى من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** تدبر القدح الاجمالي على روايات عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما دون هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خان فيه بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر للصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله لا يؤم احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخريين مع ان ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فيتجه لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكر فيه من ان الصلوة قاعدا كامل في حق من تعذر موتما لا العذر دل البحث عين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده باسناد الامام مالك وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى العلى من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك عذر على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم ضرب من الالحاد كما يدل عليه تاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك القران العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار اي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله قال لا تروا الصلوة خلف كل بر وفاجر واما ما ذكر انهم خالفوا القران حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فانما لم يظلم ثم ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره ولا يوجب ترك الايتمام به انتهى **واقول** ان الرواية التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو غمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد جواز ان يكون الفاسق مامورا لامامه وان يكون الوجه في صحة هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته ولم يرد انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه ودفعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار

فسئل عن ذلك فاجيب بذلك تامل فانه توجيه حسن واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبكم مصيبة الاية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما ذكر من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والا فانما لم يظلم فالظلم فيه ظلم وذلك لانه لا يشكل بحال خلفائهم الثلثة اذ يصدق عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من النادر للناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان الناصب لا يرضى بذلك وان كان لا ادري ما له في الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل يدل على الحدوث كما حقق في موضعه لهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق في محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اي الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان هذا حال من يركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فيتعين ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد او الاعم منه ومن اي ذنب كان وبه يثبت مطلوب المص كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واخلال لانه كما ذكره امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين له وتزيين لحاله عند الاخرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تجويزهم الايتمام باهل الفجور وهو انه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي ان رجلا ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله ينظر فقال رسول الله لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله فذكر ذلك لرسول الله فقال نعم وحسبت انه قال انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصلي لكم فعدل الى النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب في ذلك لسوء ادبه بين يدي ربه انتهى اقول اذا كان المخل بالاداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولة عند النبي ولهذا اعرض عنه راسا ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تدبره لمعنى كلام المص فان المص قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان الطريق ليس حايلا بين الامام والماموم وان الجدار حايل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حايل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حايل والجدار ليس بحايل فجوزوا ان ياتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد وبينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحايل حيث يعد الحايل والحايل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق فالجدار حايل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار ليس بحايل فلا غرابة في هذا انتهى **واقول** وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال والجواب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ ما ذكره الناصب في توجيه مذهب ابي حنيفة فانه هذيان محض لا ينبغي لقائل ان يتفوه به الا لمن لا يتقي الله تعالى ولا يستحيي عن الناس ثانيا ولا ياتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته واغنى عن ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه ورده فليحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من التجاهر بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في سفر المعصية وقال الشافعي يجوز وهو يخالف المعقول والمنقول من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعاء العلم والامانة لا يبالي الكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون السفر معصية فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق او يسرق او يظلم او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب وان ينسب نفسه بمسيلمة الكذاب انتهى **واقول** نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن تبدل في عبارة المص احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المص فيما سياتي في المسئلة المعنونة بقوله العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك في مواضع قبيحة منه مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا اظ وليس نظر المص قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل هنا

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل تعرض فيما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا
فلا يبعد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال قد
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تع ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله ع فاذ قد
صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك من تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذ كان عالما بذلك ولم يخص ع سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تع امر رسوله ص بقبولها فيكون من لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه فرضا
فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تع في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم فيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه اجناب ومجاوزة ختان بختان فوجب فيه حكم عموم الاجناب ومجاوزة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه قال المصـ رفع الله
درجته حب ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تع فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمر بن حصين حججت مع النبي ع
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تع الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عايشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان العزيمة تقتضي الوجوب والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحه على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تع ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي ص في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عايشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قولا الصحابي حصل الترجيح بدلالة
النص والنص هنهنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى واقول ان النص مع ما سنتكلم عليه واني يتاتى
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره هنهنا الاصلاح مذهب امامه في القصر فاما ما استدل له على عدم
الوجوب بدلالة النص القراني الذي ذكره على ان القصر رخصة فمقصود ظ لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر
لاطمينان به ودفعا لتوهم التقصير وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة
الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المصـ اعني قوله تع ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا واضمرا والتقدير
فالواجب او المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تع مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المصـ وبقوله ص ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاية
التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلمين
وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص
اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب
الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهم الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك
فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد والاستظهار لكن لما خان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنتعرض
لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله ص فكان
لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي ع واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة
وعدم التخيير كما لا يخفى ح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز النفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت
الصلوة لئلا ايم ول كلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاضري الاحكام قال المصـ رفع الله درجته مج ذهبت الامامية الى وجوب القصر
في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر

فعدة من ايام اخر اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي ص خرج عن المدينة ومعه عشرة الاف و
ذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد افطر وقال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله بالاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي ص في رمضان الى حنين والناس مختلفون
فصايم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب وشرب الناس معه في رمضان وفيه
عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال ع ليس من البر الصيام في السفر وقال ع الصايم في
السفر كالمفطر في الحضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن طاقه بخلاف الصلوة فان الافضل
فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عايشة انها قالت ان حمزة بن
عمرو الاسلمي قال للنبي ص اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال غزونا مع رسول الله ص لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصايم على المفطر ولا المفطر على الصايم و
هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة
لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد
به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى واقول وما ذكره اولا من جواز القصر للصوم بالنص والاجماع
لا يخ عن مغلطة لان النص القراني يدل على الجواز لا في ضمنه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما سئله ع عن صوم التطوع
لان في اول الرواية ما البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله ص اني امرء اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صو
ح وعقبه بما نقله الناصب هنهنا ولا يخفى ان السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة
على ذلك كما لا يخفى واما ما نكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا
ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل
به المصـ من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظ لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي ص على الصايم بكونه عاصيا نص على وجوب
الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المصـ ايضا وكذا ما رواه المصـ من قوله ع ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو
صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه للزوم مخالفته اما ميه للنص مستمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام
اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج المذهب
جعل معنى الاية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة فصح ان الله تع لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه
ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تع قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في احتجاجهم بقوله
الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لعفلتي كبيرة من الكباير وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تع عن موضعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه
الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل صلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف استجاز واهذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل
ان الفتوى المذكور والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوهما على ابي حنيفة ومالك والشافعي امر عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر
في ذلك اليوم الذي ابتداء صيامه ويتفقوا على انه مخطئ وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر قولهم فيما ابدا خر
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله ص وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم
عليه انتهى قال المصـ رفع الله درجته مد ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القران
الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة اتم لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة
لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذف بالاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم
القران الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة
والنقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى واقول لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم لشيء عن معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزايد فافهم

وكن

وكذا الاتمام ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي ايض عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر فالاكثر على انها ليست بقصر حقيقة بل
فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعايشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية يدل على الاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا ان
لا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعهما في مادة وجوب كل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا فيسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما ادرك
الله تع في حجر المقناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة فلم نطلع عليه ايض مما اردفه بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهن من الكل لظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايض كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من
المالكيين والحنفيين والشافعيين والقايلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القران والقياس وما
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الايتمام بامام مقيم بل لا نسبة بينهما هوس ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان ياتم به اذا فقال قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا الوجه
هذا لكان عليكم لا لكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعى حدث الحال
امامه وبالله تع التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **مه** ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه تقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفرية اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلاله لان الحديث يدل على وجوب القضا
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى **و اقول** ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لان الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايض ما استغربه من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفايتة واذا كان الفايتة صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قايما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قايما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام واي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
و اقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول
ذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل غيره يحكم به من ركب السفن
فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
انس حيث قال ابو حنيفة يصلي قاعدا وان قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تع بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاشى لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايض صحة ما نسبه المص
ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المص رفع الله درجته **مز** ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق والساعي في قتل مسلم او لطلب فجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه و
الثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب بيان
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي وهو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة

ههنا

ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من
اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو تمويه ومخالفة لاطلاقات اهل الشرع
حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس
بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين
سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة
لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و
جمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله
الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر
لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فمما لا ربط له بالمدعى لانه
يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر
ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهور ان في الضروريات وجوب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن
الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى **و اقول** دعوى كون الجمع رخصة محل النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما
ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فمما نشا من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره
عن درك الحقايق القرانية وذلك لان عموم الاية تدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل
من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة به واما ما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر ادائها
في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القران وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر
فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة
في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم
ان الشافعي باول الاحاديث المذكورة وجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت ما فاتفق بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنه و
يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ولنذكر كلام النووي هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه ايض
فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس رض صلى رسول الله صلى الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس
حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله جمع بين الصلوة في سفرة سافرها
في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل
مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله
ثمانيا جمعا وسبعا جمعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله
بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس تعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسالته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها
تاويلات ومذاهب فمنهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف
ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال
في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصار صورة جمع وهذا ايض ضعيف او باطل لانه مخالف للظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث
لتقويته فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض ونحوه مما هو في معناه
من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث
ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول
ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث
واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رض اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد به رتبتها ووجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهار ذلك عنده من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الدلوك بمقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لان حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا ولان تقدم
العصر لان الوقت له والظهر في حكم الفائت فيجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فبط وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله ولان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر يختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع ح كما لا يخفى ويدل على ان الناصب يموه في دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائت اه حيث لم يستطع ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علامة ابو توعها حال اداء فالقول بكون تلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح الينابيع وغيره في غيره ان مواظبة النبي ص عليه تدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقته لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المص رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر ويفتي ببقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا برواياتهم عن اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشر موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المص رفع الله درجته **نا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلاثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع او لم يسمع وكل هذه الاقوال اقوال لا حجة
لقائلها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلقوا من تحديد
ذلك بثلاثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وقد روي ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا لو
فلا روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلاثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ص اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او يحمل الريح له الى جهة اخرى ويحول دابة من الارض وبه من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره ص بانه هم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

تعالى

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفترضه الله تعالى في الاية ولا
رسوله ص فقد صح يقينا انه تعالى امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح
ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال ص فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه
قال المص رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور او الصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارة الكوفة فقال لا وبين زبارة الكوفة الخندق و
قريبة بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مضى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** لا يخفى الفرق بين ما ذكره المص ههنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المص من تقويم مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المص انما ذكر عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المص في تذكرة
الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلاثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التفاوت لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجد و
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة لتشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد وقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها
فرسخا فهذا الحدث الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كانا كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة قال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في
الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد يحمل على بعده ع فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكثرة تحصيل
المشقة وهو مصالح قول احمد وبانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف ولانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلنا ههنا من كلام التذكرة
ومما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فريضة في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجاز واما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين
رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن
فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلاثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وانهنا يعارض ما ذكر بان ابن حزم قال رابعا المنتسبين الى مالك يجيزون في ان لا يكون بين جامعين اقل من ثلثة اميال فما هو جوابه عنه فهو جوابنا ١٢ منه

وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ... الى قوله فاسعوا ... عن الخمسة بالاجماع ... ١٢ بخطه

لانها لمجرد حصول الجماعة فى الابتدا فعند انفضاضهم صلوة جمعة فيها ان يكون ركعتين ١٢

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن حزم بين فى كتابه مخالفة ذلك للسنة ايض فليطالع ثمة **قال** المص
رفع الله درجته **نك** ذهبت الامامية الى ان العدد شرط فى الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا
بذلك نص القران وقول النبى الصلوة على امتحت عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا فى الجمعة العدد انتهى **واقول** مراد المص بالنص
قوله تع واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخارى روى فى سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلى مع رسول الله
الجمعة فانفض الناس الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفى روايات اهل البيت عليهم السلم انهم انفضوا عنه الا على بن ابى طالب ع فقد دلت الاية مع ما
روى فى سبب نزولها على ان الجماعة فى الجمعة شرط فى الابتداء لا فى الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا فى الجمعة العدد ان اجتهاده المشئوم المستند الى الراى اوجب
فى الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث وجب بمجرد ذلك فغلطه ظاهر لان النص القرانى والحديث صريحان
فى عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر **وقال** المص رفع الله درجته **نه** ذهبت
الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا فى الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعى انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تع وكلام رسوله وقد سبقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا اغرايب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قايل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك يدعى
القايل بمخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى **واقول** لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
فى صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير فى وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فما اغرب الاشياء عمى قلب الناصب فى سوء فهمه بحيث لم يهتد الى المعنى الضرورى
الذى كان فى الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابى قتادة قال قال رسول الله ص اذا
اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم صلوا وما فاتكم فاتموا فامره ص بان يصلى مع الامام ما ادرك وعمم ص ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **نو** ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعى فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر فى داره اجزاه وخالف
فى ذلك القران انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى وجوب حضور الجمعة والسعى اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هى الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابى حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر فى حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرايط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابى حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع
وبهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها بطل ظهره عند ابى حنيفة بالسعى انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه
لنقل مذهب زفر ههنا الا تكثير السواد وتضييع القرطاس والدليل الامر فى نقله لمذهب الشافعى ايض ههنا وفى كثير من المسايل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره فى تقوية مذهب ابى حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف
السعى من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابى
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر فى منزله كان فى حكم الحاضر ايض بل كان حاضرا حقيقة
بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابى حنيفة اجزاء صلوة الظهر فى منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما
لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **نز** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد
خالفوا فى ذلك القران انتهى **واقول** قد ترك الناصب ذكر هذا النص لعجزه عن الجواب كما فعله فى مواضع اخرى من الكتاب **قال** المص رفع الله
درجته **نح** ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبى ص لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رايتمونى
اصلى ولانها بدل من الركعتين فساوتهما فى الحكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام
قائما ويقرها فى حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى وفى مذهب ابى حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقص الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابى حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبى عليه السلم عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رايتمونى اصلى فليس بحجة عليه فى القيام فى الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط

فى الخطبة وشرط فى الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوى بينهما فدخول بان مقتضى البدلية التساوى فى جميع الاحكام وخرج المساواة فى القبلة بالاجماع فيبقى
الباقى بحاله كما لا يخفى على المتدرب فى الاصول ثم اقول ومما يزيد تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم فى كتاب
المحلى حيث قال اما ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض لا تجزى صلوة الجمعة الا بها والوقوف فى الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله ص ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزيه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله ص خطب جالسا فقد كذب
وايض من الباطل ان يكون بعض فعله ص فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعى ان خطب خطبة واحدة لم يجزيه ثم اصل ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه فى ذلك كالقول على ابى حنيفة ومالك فى اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعى
عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند او اقوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته **نط** ذهبت الامامية الى وجوب بعض اشياء فى الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبى واله والوعظ وقراءة شىء من القران وقال ابو حنيفة يجب فى الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر او سبحان
الله او لا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف فى ذلك فعل النبى ص وفعل الصحابة باسرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله ص والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة فى احديهما لاشتمال الخطبة النبى على هذه الامور و
مذهب ابى حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابى حنيفة قوله تع فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبى ص عنده محمول على الندب انتهى **واقول** اولا ان استدلال ابى حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبى ص
مخصصا له بالخطبة على الوجه المأثور واكثر عمومات القران والاطلاقات قد بين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله المص
من فعل النبى ص وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبى ص عند ابى حنيفة محمول على الندب فمردود بما
مر من انه لا اعتبار بعند ابى حنيفة وامثاله مع ما مر ايض من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول ص محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايض على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فايدة فى نقله لمذهب الشافعى وذلك لابى يوسف ومحمد فى هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك للخطبة بكل كلام ذى بال وهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا امرهم ثم ايض يتوجه عليهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وايل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال انى سمعت رسول الله
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مائنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان فى جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرنى بعض وجوه الناس انه
بال فى ثيابه وكان قد نشب فى المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايض قد ضرط معوية بن ابى سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تع فقال الحمد لله الذى خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما اختلجت فى غير اوانها وانفلتت فى غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدى قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها فى الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد خرى اميركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المخراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما سمعته وهو قد احاله على الله تع كما عرفت فالله تع خصيمهم
فى الاخرة والاولى **قال** المص رفع الله درجته **س** ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرا فى الاولى مع الحمد الجمعة وفى الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس فى القران شىء معين يقرء ما شاء وقد خالف فى ذلك فعل النبى فقد روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين فقال ان النبى ص كان يقرء فى صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين كذا فى مسند احمد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تع اقول مذهب الشافعى ان السنة ان يقرء فى الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفى الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعى واما عدم مسنونيته عند ابى حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **واقول** قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اى سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعى انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسى بفعل النبى فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابى حنيفة لفعل النبى ص فى قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له فى قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين
ببغض على بن ابى طالب والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا لا يزالون فى الازدياد الى اليوم كما نبهناه سابقا بما ذكره القاضى ابن خلكان
فى كتابه فى ترجمة على بن جهم القرشى لعنه الله حيث قال ان محبة على بن ابى طالب لا يجتمع مع التسنن وادل دليل على ذلك وجود الناصب الشقى الذى
ظهر عنه فى مناقبه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق **قال** المص رفع الله درجته **سا** ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بدونها

وقال عمر بن الخطاب ان لم يدرك الخطبتين صلى الركعتين معالم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد قال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير
ولو سجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله صلعم وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلعم لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيشمل سائر الوقت لان الخارج من الوقت تخرج من حكمه عامة الصلوة في ان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث اما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله عم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك المأموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرسمين المبهوتين بل يظهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي صلعم كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة اه ففيه انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة اه فيرد عليه بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة
الجمعة مع الامام كما هو الظاهر نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله درجته سب ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لم يثبت في حقه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى واقول قد استمر ثالثة على الناصب
من تحرير المسألة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع اي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او للعلية وهل هذا
الا هذيان دام بلا صلاح هذا اخر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته سج ذهبت الامامية الى تنويع صلوة شدة الخوف يجب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يبق لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤوا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى واقول هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الواحدي والبيهقي من انه صلعم اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ناسخة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثمة من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
ياتيه اليقين قال المصنف رفع الله درجته سد ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر او في موضع يصلي فيه العيد قال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر فقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تحرجا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم بتركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلعم واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتاد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان لا نقل لها

من الشافعي انه ان يكون في جوف المصر فباطلا لانه جوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمعة الدور والمنازل اما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلوم
من السنة انتهى واقول ما نقله المصنف عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون به الى الصحراء كما في
العيدين ولم ينسب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على البطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي صلعم ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحجر المرمر وما تالي غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيد جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط
معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فدون اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر قال
المصنف رفع الله درجته سه ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي صلعم وقال
الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الامر بها ومداومة النبي صلعم يفيد تاكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها الا ان في سورة المؤمنين قال الذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى واقول قوله لعدم ورود الامر بها مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر لما تضمنه للامر لفظا واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فلاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلعم يفيد تاكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول بانه لتاكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول
بان الفلاح هو الفوز والبغية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز قال المصنف رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي صلعم لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابراهيم ابن رسول الله صلعم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابراهيم فقال رسول الله صلعم ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركها لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى واقول قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ما هو مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت عم قال المصنف رفع الله درجته سز ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلعم وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلعم يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيد وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي صلعم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله صلعم لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد وابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلعم صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى واقول من امارات اختلال راي الناصب
انه يعتذر ولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرو عن النبي صلعم صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه انهما رويا انه صلعم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر قال المصنف رفع الله درجته سح ذهبت الامامية الى
ان السنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي و
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى اقول
قد علم امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المصنف فانكار العلم بذلك سفسطة اما تجاهل منه وتجهيل لامامه وكذا في تكذيب شيخه ابن الاثير
الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا عم فان هذا الحكم منه متوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلالة على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيصرح عنقريب في مسئلة الجريدتين بكمال اطلاعه على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي تفردوا بها عن الجمهور فاطبق وتسطيح القبور وليس كك ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم منه اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية وعدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض المجهولين المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب ومساوئه من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القران وسنة النبي ص لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلى على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى ال النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل بكلمة على بين النبي واله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبيدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحببت في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين قال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما تريانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي ص لعداوته الظاهرة اياهم فكلما راوا اعمالا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالعرض ويرشد الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر في البسملة في صلوته بالمدينة بمحو الاثار علي ع وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي ص كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به بيمينه سبب اتخاذه انه ع كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي ع واصحابه يتختمون في يمانهم واول من تختم في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرقي العبكي في تختمه باليمين شعر قالوا تختم في اليمين وانما مارست ذلك تشبها بالصادق وتقربا مني لال محمد وتباعدا مني لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي بهن واسم الخالق **قال** المص رفع الله درجته **سط** ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي ص فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله ص لما حضر شهداء احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى **واقول** ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب وانما يسلم كونه محاء للذنوب الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي ص خرج يوما فصلى على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ص ان ياتي بما وجب من الصلوة على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي ص واصحابه في تلك الواقعة وقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت امرا زائدا على ما اطلع عليه وهو اطلاع على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي ص على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ع** ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله ص باتباع الجنازة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **واقول** يتوجه عليه ان رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل الروايتين اللتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل **قال** المص رفع الله درجته **عا** ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل النبي ص والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام لا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا كما في القياس لانه

دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المص عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل هلك بليس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسواس وانكار الناصب لما نقله المص عن ابي حنيفة انما هو لمجرد انه لم يورد ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته **عب** ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه الماموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي ص نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان اخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان اخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها وعن حذيفة ان النبي ص فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر رسول الله ص خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروي عن الصادق ع ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرايض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطاء بن ابي رباح ولان رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى لبمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول الله ص يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي عن ابن عباس وعن علي ع انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى ساير الناس اربعا وهو يناسب ما تملناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ولنعم ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا احسن ما يجمع بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب وسلافه وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والماموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر اربعا فحسن ولا اقل ولا يرفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه وان كبر اقل من ثلث لم نسلم بسلامه بل اكملنا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله ص يكبرها وصح عن النبي ص انه كبر ايضا اربعا كما ذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وايل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي ص سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله او المنع من بعض ما فعله ص ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل بمحل عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فكل اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة فيدعي الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اجسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي علمه على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعلي بن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري وزيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانسا كبر اربعا وكل هذا حق وصواب ليس احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبيرات خمس اصلا وحتى لو وجد لكان معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القران والسنة وقد صح انه ص كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد عليه للاخر ولم نجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس بلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي ص قط فكرهناه لذلك ولم ننهه عنه فلم نقل بتحريمه لذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي ص ولا علمنا احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الا حديثا ساقطا وجب ان ننبه عليه وهو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رض يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهبت اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع للمنافقين والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي والاتيان بالخمس لمن اعتقده وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع فقد تدين بسنة عمر ورجحها على سنة النبي ص فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يتنزه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليدين الى اصل الترقوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله ثم فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين التسبيح واين النمو والحديث بصريحه يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فايدة في دفع العذاب عن الميتين فما فايدة دفنها مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد لعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فان اسناده من ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من روايات الائمة ثم انا رايناهم يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب وتركوا دلايلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى **واقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا التشنيع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل ليت المخجل يهضم نفسه وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة هي السعفة التي جردت عنها الخوص ولم تنبع في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث وانما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين وانما النمو شيء احدثه الناصب لنموه في هواء الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فايدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل بدفعه فليعلم اولياء الناصب ان الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه ومن ائمته او من المص قدس سره واما ما ذكره من ان حديث الثوري ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند واقوى انتهى فيمكن ان المص اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منها هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي ره والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلال الا ان اصحابه روايتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عندنا غير مستقيمة لكن يحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد الالزام ... بالله التاييد **قال** المص رفع الله درجته

الفصل الثالث في الزكوة

وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها ثلث حقق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين التي بعد المائتين ما عمل في الخمسين بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص رسول الله ص وفي الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم مدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه ص كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي ولا باحتجاج الحنفي باخرها وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني موافقا لنا طاعنا على دليل ابي حنيفة ان في حديثي الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبي ص بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ص على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كساير بهيمة الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون في ما بين نحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي ص خيره بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما في بيان مذهبه فلما اوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي ع في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرايض الى اولها وبما روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة ولا يعاد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حول الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله ص اياكم وكرايم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيحة والمراد ان الامر اذا انجر الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث خذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما يدل على قصور الناصب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي ص حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع اخر لكنه له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث الشريف حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين فقط انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره يقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر يقتضي كونها في الذمة فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لانا ننقل الكلام الى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال جواز الاخراج من موضع اخر من جهة اذن الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيره رفقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله ص ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا بتراضيهما على حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال فيكون في شيء منه بغير عينه

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه راسا او حبة فما فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرنا و
هذا باطل بلا خلاف وللزومه بضان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا باطل
وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبيع ويأكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفا
تبعية النماء لها بعد استقرارها لملك المساكين ولهذا كان للمالك العدول من مستحق الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرد تعلق الزكوة في نصب الابل الخمسة بالذمة
لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب هاهنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطلب
ثمة **قال** المص رفع الله درجته **ق** ذهبت الامامية الى ان من غير ماله او نقصه حتى لا يؤخذ منه الزكوة اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك
واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك قول النبي ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية في ان التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال
الا انه يرده الى صاحبه اذا تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الآثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك واحمد هاهنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او
الرقم على الماء **قال** المص رفع الله درجته **ر** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن
جده عن النبي من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان
الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات فصار كالعشر والخراج هذا
دليل المسألة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة علينا لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع
والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة
والنفقة لان يستبكل المال وافناءه الى نفقة الصبي ولي واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بساير المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المص بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء الخ فاقول في جوابه ان التكليف لا يتلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا
يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم اخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية
مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت فلو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل
من النصف لو بحيث برأت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة ما دون من النصف وقال ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمتها ان يبلغ نصابا لان الدراهم
لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة فالمغشوشة يؤدى بالمغشوشة فهو ادى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام المبرسم والمبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل
ان يقال اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحل ان صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة ثم وكذا ما فرع من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني لضحك الناس او هزله مع القائل
بالقياس **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **و**
اقول قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك مزيف مغشوش فيجب العدول عنه الى الحق الخالص **قال** المص رفع الله درجته **ى** ذهبت
الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين ففيه ربع العشر وان قل وقد خالف
فهو في حكم النجاسة او ان كان الغالب

...ان قول رسول الله هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه والدليل الشافعي فلقوله في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص انتهى **واقول**
المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المص كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي فرى الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما راه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتي به من المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه ولا ان الحديث الموضوع على علي قد حذف الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع
الاصول عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد بحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شيء اذ لا يسمى اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان للشارع العفو في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم يره
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي وما روي من فعل عمر بان جعل مضمونهما حديثا واحدا كما يشعر به اخر كلامه لو عمم سنوا كلام عمر مع كلام
النبي في الحجية وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكره هذا انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة ايضا حيث قال وروي عن عمر انه كان
ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسألوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى احمد باسناده عن حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضي الله عنه فقالوا
انا اصبنا اموالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية يأخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي رضي الله عنه بهذا الشرط الذي ذكر ولو كان واجبا
لاشار وابه السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماءها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنسها ويكون هدايا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى وقال ابن حزم قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردهما ان هذا مما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقران والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها الا بنص ولا دليل لما كان لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت به نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفهما ودلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر ايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى **قال** المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لانه صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين
بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله عم ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث وما ذكره عن ابي حنيفة ومالك فما
رايناه في كتبهم انتهى **واقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتابه المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما ونبه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانه اقوى
في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير ومائة درهم او الدراهم ورخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منها جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيها الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مائتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء
فمن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الاخر واحتج من راى الجمع بينهما بانهما
اثمان الاشياء فقيل لهم ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكوها على هذا الراي الفاسد لان الاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون اثمانا فزكوا
العروض لهذه العلة وايضا فلكم بانهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قران ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا راي سديد انما هي دعوى في غاية الفساد ايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يوكل
ويشرب البانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل
النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة لا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرم بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وايضا في ذلك يلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين ايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما باستكمال الاجزاء انه اذا كان الذهب
رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة هذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة هذا خطا بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
واخرج عنها احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزم من اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من
عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما وكان
الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين
الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يات الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة
وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الاخر وان احدهما حلال للنساء وللرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به هذا وحجتنا
في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة
في اقل من خمس اواق وفي هذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلعم وشرع لم ياذن الله تع به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمرو بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما
اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلعم قال
في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلعم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر فلم يزد واما الذهب فلا امة كلها مجمعة على انه ان اخرج في زكوة الذهب فقد ادى

ماعليه

ما عليه ووافق ما امر به رسول الله صلعم واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب
الى رسول الله صلعم حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تع التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالرد
بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا
في الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه
يدل على ان ما نسبه المص الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق المفتى
به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبني على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المص رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيهما الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلعم لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعمالا
مباحا ولا محظورا ولا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب افتراؤه على الشافعي ثم الحكم بمخالفته الحديث الذي هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلعم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما
الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة مطلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**
تثنية الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الخائن الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وسهو من قلم الناسخ فينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد وافق
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامراة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه وان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجال في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي
له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف
والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه يشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا لهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات
به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعجل البقر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمي كراءه وتنميه وهو يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها
ويؤخذ منها ووجدنا السوائم يؤخذ منها ولا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراءه من ينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة

ايضا ينفق عليها اجر الراعي وهذه كلها اهواس وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما بيناه ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله ع في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للموجود في الذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغ عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله خذ من اموالهم صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض وغيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه علل الاول بانه اذا خرج الدين عن ماله الذي تحت تصرفه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون مالا له فلا زكوة
عليه تامل وايضا المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجته الاصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون مال يزيد عن قدر ضرورته في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورته قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منها قران ولا سنة
ثم ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم وانا نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسوله
المامور ببيان ما انزل الينا فاذ لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال
المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى واقول لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالاية فمن عجائب الاستدلالات فان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل لهم بغير قتال فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية على ما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك وبدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو سلم الشبهة فالاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد لا مخالفة للنص لان عموم امر الاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة العموم كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد هو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم لسيد المكاتب يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان الولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر عن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد او امة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله ص
لم يخرجها كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع فهذا النص لم يجز في الرقيق الواجبة بصفات رقيقين لانه لا يقع عليها

اسم

اسم رقبة والنص جاء بعتق رقبة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزأه ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى سادته زكوة الفطر فان كان عبدان بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجد الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس على الخطأ بل من قدر
على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد جاء من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس في زكوة الفطر عن مملوك بين اثنين قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله ص في ايجابه صدقة الفطر على كل حر او عبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام قال رسول الله ص فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة وفيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى واقول بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين انما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد بلغ في الشدة الى غاية لم يقرب لها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الاخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الصوم

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق غافلا فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع وفي مذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع للاسنان بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى واقول الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج وهو صائم
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا لبلعه ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم لهم في هذا القول سلفا
قبلهم واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج اسقط واوحش من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد ينظر فيه لاحد اثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملسي الفاخر ام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم من اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ثم نسئلهم عمن له مطحنة كبيرة منقوبة فدخلت فيها من سحوره زبيبة وما قلات فاخرجها يوما اخر بلسانه وقت او
حمصا او خبزا فان اباحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب ممن قلد ابا حنيفة ومالكا
في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعاته خير من دهرهما كله وهو ابو طلحة الذي روينا ما صح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او وجر طعاما مكرها او الشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى واقول ان المصنف رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها بل

انهم لم يحكموا بالقضا والكفارة وذلك كلا فانهم قالوا بلزوم القضا في ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم
قال المصـ رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضا وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ظان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب
التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما
ذهب اليه مالك من لزوم القضا بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصـ رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضا وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضا على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و
هذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضا ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المصـ الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلعم لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبي صلعم قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل او افسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى واقول على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في
الجماع في صوم رمضان اه لا يدفع صحة ما نسبه المصـ الى الشافعي من القول بسقوط القضا لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى قال المصـ رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضا وقد خالف في ذلك قوله صلعم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلعم من صام ثم نسي فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث وفي القياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عم للذي اكل وشرب
ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لعدم صحة الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد عليه ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من الماموراث والاكل من المنهيات
كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله عم للذي اكل اه قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد شبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو بينا عنان البيان هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطا والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال
المصـ رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا وطى في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع فيه والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل فحكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضا والكفارة فما نقله
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب
ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب صاحبه والدليل على صحة ما نسبه المصـ الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد ايامابه
فلكل كفارة خلافا لهما اي لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على
ابي حنيفة ايضا حيث قال من وطى مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطى في يومين عامدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة واحدة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا فعليه كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ثم لم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان
... حجة الوداع ... انتهى

عليه

عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك مرة قال عليه كفارة اخرى ومرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلعم الذي وطى
امراته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طويناها على غرها لضيق المقام قال المصـ رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضا والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب التنعم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فاي فرق بينهما واما النقل فامره صلعم لمن افطر في رمضان بالعتق والصوم او الاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلعم قال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امراتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتي النبي صلعم
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلعم حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية يجزيك ولا
يجزي احد بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من اداءه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكتفى فيه القضا والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم اسالانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها واقول قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الحديث الراي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره ومكابرة الشارع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب ما لزمه المصـ من مخالفة العقل فمردود بان المصـ لم يستدل بالحسن العقلي الشارع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القايل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب فلا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره قال المصـ رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجزله تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالمنذور ومما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى واقول قد مر ان عند يات ابي حنيفة وامثاله ساقطة عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساوات الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وللجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى قال المصـ رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد انما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عند مشاهدة
وقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للاثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال
لليلة المستقبلة هو الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكره من يوم العيد والنصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما رآى في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد النحر
يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وهيهنا ليس كذلك انتهى **واقول**
بليله غير صحيح بعقد ما تقدم لان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بانه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة آه غير مسلمة لا بد لبيانه
من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة
الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم
قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما
اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزية ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره
من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية وما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد آه ساقط وما فرع عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو دل قوله ص صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا **قال** المص رفع الله درجته في
ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في نهار شاهد هلال رمضان في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسقين
بشهادة فاسقين على الاحسان وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب
ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله ع صوموا لرؤيته وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى **واقول** الشرع والعقل بريئان
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المنفرد برؤية هلال رمضان لا في حق نفسه وكيف يورث
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال ونظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما انفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبر واحد ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم وايضا الماثور
بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه اظهر من ان يخفى
قال المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزأ والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى وهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قايل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذه ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى **واقول** انما امر الله تع بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين اي
يوم نهي عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تع قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال
انه نذر للصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لا جل ترك اجابة دعوة الله تع بالاكل والافطار اللازم للصوم

هرش

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تع من خلط الانساب
فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحد وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذيان وتلاعبا بالدين والدخول في زمرة الملحدين **قال**
المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالف في
ذلك النهي عن النبي فانه نهى رسول الله ص عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان
النبي ص نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم
يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى **واقول**
نسبة المص الى الكذب انما نشا من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المص عن الشافعي هيهنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شرط
الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما
العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلثة الواجبة في الحج انتهى
قال المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة
اذا بقي من الشهر جزء واحد وافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل
وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله ع رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه
فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد
وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهايم وهو قايم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه
ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يؤمر
بقضائه قلنا فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف
المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث
انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة
هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله و
هو لا يراه على من بلغ او اسلم حينئذ وقال بعض المالكيين المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما بينه المجنون
والحائض انتهى ومما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء
كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر
الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يد** ذهبت
الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله ع لا اعتكاف الا بصوم انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على
صحة الاعتكاف بدون الصوم ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله ص قال كنت
نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال اوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه
من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري
واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص
الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما انكره من ان ما رواه المص من حديث عائشة موقوف
فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي ص وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان
الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما
قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها
لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمر وعمرو بن دينار
عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي ص فقال النبي اعتكف فصم انتهى فان في هذه الرواية
قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم
صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب
مولانا امير المؤمنين ع والذين جاهدوا معه في حرب صفين الباغية امام ابن حزم والا فظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة ولم يسمع في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل سوء ولهذا لا ينصرف ذهن من له اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلعم وصاحب سره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن كان في ذلك اليوم امير على رجالة عسكر امير المومنين وكان من اكابر الصحابة وروى الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعرا لم يبق الا الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما شاء ويفعل وهكذا كان يتحو من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا عليه وضربوه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى شمايله الا لجبة منهما انا السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على الاشتر واشعث قيس فانه ليس في عسكر على مثل هذا الرجل غيرهما وروى عن يزيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل قام يوما بصفين في اصحابه فخطب وحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع رسول الله صلعم فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى واقول لم يزل هذا ضيع القوم في انهم اذا وجدوا في سند حديث رواه شيوخهم احدا من شيعة علي ع جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو العاص وابنه وغيرهما من البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص دالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز للامرأة ان تصوم تطوعا بحضرة الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى **واقول** ان المص فرض المسئلة في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع والمنع تم كما يشهد النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال قبيل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف وكان الاعتكاف منطوعا به وكان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر ثم له اخراجهما لان الزمان تعين له بالشروع فيه وصار كالواذن له في صوم النذر فليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعها كالحكم في المعتكف اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه لو اذن لها في صلوة الجمعة وشرعا فيه ولم يكن له اخراجها منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانها بالجمعة يوديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليه من وجوه منها مخالفة مدلوله لعموم قوله تع لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور ولا شك ان النذر لا يصح واجبا ثم ان الناصب الملحد قطع الله دابره قد دلى الدبر عن تدبرها وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الارادة كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين وباقي الشهور ايضا مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به واي تماثل اشد من التماثل ههنا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع وهذه العشرة او عشرة من الان او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق او اخر عصى به ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصه بهذا الرمضان فاذا خصه بهذا الرمضان لم يجز الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لم يجز عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى **واقول** مراد المص قدس سره كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا اتى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعده اجزاء ذلك القضاء لا انه اجزاء على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور الفائت كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخيره مع فاته وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المص على ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المص مع غاية وضوحه فاتى بما اتى به على عوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك وان كان الاخر جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقام الاخرين والثاني لا عكس ولو عين مسجدا غير الثلاثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول انه ذكر صاحب الينابيع المسئلة على وجه ذكرها الناصب

الشافعي

للشافعي هو نفس قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلعم لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المغنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روى عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمه ان من نذر صوم يوم يجاهد الكفار فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب نفيس يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار اليه المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القران العزيز وهو قوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر والردة انقطع ولا يحتسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المغنى لا خلاف فيه وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره لنتكلم عليه ولو سلم وجود معنى اخر له فنقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقران وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر **قال المص** رفع الله درجته

الفصل الخامس في الحج وفيه مسايل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تع ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج والعمرة لله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع او لا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول كما انه يومر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يومر بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمومن فمن غرايب الاستدلالات لان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرايب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا اخفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق في ان نحو بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاءه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الاية التي استند بها الناصب في منعه المردود فان تخصيص لفظي الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة الخصوص منه فوجب بقاءه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف به فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد لعوجاج فهمه وفساده لدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القران العزيز قال الله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المومنين ع وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعايشة وانس بن مالك عن النبي صلعم انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها بها لا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة للحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك عما لا ينفى الناصب لهالك اذ رواه صاحب الينابيع عنه حيث قال ومذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب مطلقا والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام في ان جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المومن وذله المنهي عنه بقوله ليس للمومن ان

يدل نفسه الى غير ذلك من الاخبار والآثار ولانه يجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام ولو كان عادة
فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فكذا هنا **قال** المصنف رفع الله قدره
ج ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة والقائد ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك
قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد يحقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا
وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في
حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان والاتباع
الا يرى انه يصدق على من لا يحسن البناء بنفسه انه يقول اني استطيع البناء واراد تمكنه منه بالاستيجار والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على
الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا
وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج
والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضي عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب لزوم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة
ان النيابة يجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرع عنه جايز كما في حديث الخثعمية فانه ص قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع
ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من التركة فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قوله ص في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر وما ذكر فيه من سؤال
المرءة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحة صريحة
في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها
مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي ص الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عائشة
يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله ص الحج فريضة والعمرة
تطوع ولانها غير موقتة بوقت ويتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذا امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول**
ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة
كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى ساقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح آه واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قابل
بان الصلوة على رسول الله ص فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض
عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول
النبي لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يتعرض لاداء كل واحد من النسكين
على حدة وهذا افضل والتمتع يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران وهذا افضل والقران
الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات العمرة على العمرة في اشهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي
قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال ص لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى
واقول ما ذكره الناصب في وجه فضيلة الافراد معارض بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من ان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال
افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره
المصنف من الحديث فانه ص بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله
وحله لسياق الهدي ومن البين انه ص لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله
المصنف في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال
علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو
احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد واصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم

فلا يخرجهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعائشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم
حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد تمتعنا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابيه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال آخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جشم المدلجي
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك قرآنا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابراهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سألته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك
ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله ص اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل
وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعائشة ان النبي ص افرد بالحج ويمنع كون النبي ص افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعائشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان رواتهم اختلفت فرووا مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي ولانه قد نهى عنها عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه وقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما
اكثروا عليه قال فكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا ينسخ قول النبي ص بقول عمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج والعمرة
او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة ودليله الصرف الى الحج في ادائه وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد منه التحلل من احرام
الحج في اشهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المصنف قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محال لا طايل تحته سوى ارادة الفرار عما توجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي ص بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل ما في مذهب الشافعي من
غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المصنف في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عايشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد ورد عن امر رسول الله صلعم من لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ، وكذا من جابر بن عبد الله وعايشة ام المومنين
وحفصة ام المومنين واسما بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هولاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هولاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها اما انهم ذكروا اخبارا رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عايشة خرجنا مع رسول الله صلعم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله صلعم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى اخره ثم قدح على سند هذه
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصايغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد
بن زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد هو الحذا وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النسا ومتعة الحج وبه الى سعيد
بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد العزيز بن تلنة عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه و
حلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة
ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة ان هذا العجب فان قالوا انما احتجنا بقول سعد بن ابي وقاص وعمر قلنا وقد وجب فسخ الحج ابن عباس وغيره
ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمرو بن الخطاب السجستاني ثنا الفاريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله صلعم احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلعم وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك ثم قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلعم يحمل على الاحرام ويخص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة
ثابتة انه محمول على كذا ومختصة بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قران او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلعم على عموم الانس والجن الى يوم القيامة لازم العمل
بها فان قيل هذا لا يقال بالراي قلنا فيجب على هذا متى وجد احد من الصحابة يقول في اية انها مخصوصة او منسوخة ان يوخذ بقوله واقرب لك قولهم في
المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الراي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله افسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة
بن مالك قال لرسول الله صلعم اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام لابد فقال رسول الله صلعم بل لابد لابد ومن طريق البخاري ثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطا عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
قدم رسول الله صلعم صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
فعيب في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي صلعم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله لانا ابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله صلعم هي لنا او للابد قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله صلعم
بكلام حد كائنا من كان لهالك فكيف بالكذوبات كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره اه ففيه ما
ذكره ابن حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يقتصر بقوله صلعم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس
من انكاره صلعم ان يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلعم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي ايضا فيه تصديق
في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه ليس بغني من جوع انتهى قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب الا يوم جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلعم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب وهذا لبيان لزوم الهدي انتهى واقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس فان المراد
من الهدي في الاية والحديث اراقة دمه لا مجرد سوقه الى مكة وتربيته وعلفه فالامر بالهدي مستلزم للامر باراقة دمه والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
ان المراد من قوله صلعم فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المص قدس سره في
التذكرة وهذا سلمه الناصب كما ترى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى واقول كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية ويلزمه ما اتى به والا نية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج وعمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع وقران وافراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصير بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها
لم يجز صومها لا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى واقول
تأويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فايدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله صلعم
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى واقول فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق ممنوع لمخالفة الامامية بل المخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فانهم حملوا الاثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله صلعم وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي صلعم احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال عم خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي صلعم انها سمعت رسول الله
يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي عم وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك يقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح
ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي صلعم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رضي الله عنهما ما كانا يحرمان
الا من الميقات افتريهما يريان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يوخذ به فتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يوخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما في ذلك
على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المص مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل لو فعل
النبي صلعم ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه صلعم لم يفعل ذلك قط الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله ص فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال ع الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والخبث فلو طاف وهو محدث او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل فيستحب والدليل عليه ما روي عن قوله ع الطواف صلوة الا ان الله اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه اوجبها لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شرحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي ص فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض مجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فرض فلا مخالفة للنص انتهى واقول نعم المفهوم من نص الاية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة له بلا مغزى له فتامل واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي ص فانه صلاهما وقد قال خذوا عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف ويسن وتتادى بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي ص وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر واما قوله تعالى فيدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتادى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق ع قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية وياخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به فمجرد ادعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجديه نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا مفتى به بينهم لا ريب انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل نقول ان عدول القوم الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على شناعته تدبر قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت المسافة مع انه ذهب الى ان التقصير انما يجوز

في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح رواية التفصيل لاهل مكة من ابي حنيفة فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى واقول هذا كله رجم بالغيب وسعي في اظلام الوئام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما مهملة منا ممنوعة ولابد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي ص عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها اولا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فللحديث عنده او لما يطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي ص بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي ص قال جابر جمع رسول الله ص بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي ص جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى واقول كفى فضيحة للناصب وتمويهه انه استدل لامامه الشافعي على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضايح عجز الناصب انه ولى الدبر واعرض عن اصلاح ما نسبه المص الى مالك قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبي ص فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه في عهدة الامر وقوله ص من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليس من اركان الحج فان فاته لم يبطل حجه وفعل رسول الله ص لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى واقول ان المص لم يستدل بمجرد فعل رسول الله ص على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي ص وعلى وجوبه باقتران فعله ص لمناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله ص من صلى معنا هذه الصلوة فاتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المص قدس سره عنهما في تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة الفجر في جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه وهو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياسنا فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تامل قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالفا فعل النبي ص فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لانها لا يسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام وامثاله مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في رمي الجمرة برمي الحجارة او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله ص بامثال هؤلاء فارموا فيصلح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي ان اراد رمي الحجر لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه وهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي ص رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول لجميع نوعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخله القياس فيه انتهى واقول ايضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت والفيروزج ونحوهما من الجواهر فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي به فتكلف لاشتراط ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر يسمى ايثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والايثار ايضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف في ذلك وان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

ان فعل النبي ص برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوعه واراده مما ماثل ذلك الحصى من جنس الارض كما يتحمل وتعسف بادعى بطلانه تمام الحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله ص غداة العقبة وهو على راحلته هات التقط فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث فلو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتعيينه
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا للغير اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المص رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ص فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ص خطب يوم النحر
انتهى **واقول** لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر هيهنا ان من كان بعينه من الحنفية في هذا تكلف الجواب عن ايرادات المص
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ونهى فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ص راى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ص حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ص ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي ص نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل منع ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه عنده ينفعه ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة بالاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب مذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز فان في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **واقول** ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة انتهى
اه كلام الهداية وهو دال لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روى في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللامر ثواب النفقة بعين ما نقله المص عن ابي حنيفة وعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما
اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها او ما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل له لا لاحرام والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ص فتخلف مع بعض صحابه هم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله ص سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ص فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها فقالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ص قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم ورويناه باللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله ص اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران
رويناهما من طرق كلها صحاح وهذا قول روى عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع

خطبة يعلم الناس فيها مناسككم من الخروج الى منى ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما في قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل هيهنا على المصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك المصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا انفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها **قال** المص رفع الله
درجته **كد** ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا للغير لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد ولهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقول الجامد منه بنائر البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض فما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصح ان يقول انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عند ما اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي ص في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله ص بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله ص ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل من دون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه مبني على الاستيسار وفعل النبي ص يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على
امامه بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية ظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاتى له الرد على المص باصلاح كلام مالك
بموافقة للشافعي وللرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل تمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج
وبهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منهما بتمامه بالتقسيمات المذكورة عن احد
من الصحابة رض فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله ص اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره ص من حج ان يقول اللهم
فمحلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمهدوم بان معنى
ما استيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا احصره العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي ص نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل المراد ان يبعث بالقيمة حتى يشترى الشاة هنالك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله ص في نحر الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله ص امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي ص **واقول** يتوجه عليه انتهى
اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينه بل المراد ان يبعث القيمة الخ من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرجوم ولا
يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلعم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الاية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا احصر فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هولاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه اليه عز وجل انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة اه فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما كان قربة
الى الله تعالى وبذلا في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب به الى الله تعالى بذبحه في اثناء السبيل قال الله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلعم ان مكان اراقته وزمانها مما قربا الى الله تعالى عند الاحصار
هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله صلعم معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك رواية وهذا على تقدير صحة روايته
وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية
الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الاية وفعل النبي في الحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
هذا مذهب الشافعي نعم ذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلعم بالحديبية على لزوم الرجوع لانه
كان بلاد الكفر فيحل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلعم انتهى **واقول** نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ ما هو بهون مما جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف **قال** المص رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء
في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلعم من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما
انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال لم ينجو من العدو ولا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرا
ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد
والتشنيع واما الاية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **واقول** قد مر الكلام في تحقيق الاية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي فمفتعل بل جوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عايشة من عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه اثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخر دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال ان صح الحديث قلت به ثم قال قد صح بالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان
ثم قال وشغب في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقران لانه تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله مع ان الاية حجة عليهم لا علينا
لانهم يعنون من عرض له عارض من مرض ونحوه ان يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الاية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الاية
وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبس به تعالى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الاية اذ اخذنا ببيان النبي صلعم وانتم
خالفتموها بارائكم الفاسدة الى ان خالفتكم للسنة الواردة في ذلك قالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى
ان هذا الخبر خلاف لهذه الاية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة براي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الاية ان لم يشترط كما امر الذي
انزلت عليه هذه الاية وامر ببيانها لنا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلعم لضباعة بنت الزبير احرمي
واشترطي ان محلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما ان الرواية فانه برووي
خلاف المذاهب على ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى **واقول** قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد
من ان يذكر من كتب هولاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس **قال** المص رفع الله درجته **ل** ذهبت الامامية
الى انه ليس للزوج منع المراة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلعم
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كالصوم
التطوع لان حق الاستمتاع ثابت محقق فليس له المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم

تحلل فله الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليله اياها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنده واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
للحديث انتهى كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره المص في التذكرة وكذا ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرايط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المص رفع الله درجته **لا** ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا دائما بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات او ثلاثة واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والغزالي في الترغيب ويكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم من الخروج الا بالاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي صلعم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق عم قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عم قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله صلعم لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في
غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاء سفر في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله صلعم فانه باشر ذلك بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب
واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا خلاف الاصل ومكابرة
على الحق بالباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المص الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي صلعم اف
لكل عقل يتعقب حكم رسول الله صلعم ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك ان يكون القصاص من قطع الانف وقلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله صلعم فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح
انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته **لج** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم قالت
عايشة ان رسول الله صلعم اهدى غنما فقلدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد انما هي في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة تروبجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من بقرة او بدنة او غنم وليس الكلام فى الهدى مط بل فى خصوص الغنم وقد صح عن ابى حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذى ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة مط كما ذكر فى الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذى نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابى حنيفة
ويرشد ايضا الى صحة ما نسبه المص الى ابى حنيفة ما ذكره ابن حزم فى كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها
اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدى المتعة والقران وفى خطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشا
يقلد كل هدى ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبى صلعم ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه انما معنى ما روت عايشة من هدى الغنم مقلدة انما هى
انها فتلت قلائد الهدى من العهن اى من صوف الغنم وهذا استهال للكذب فى خلاف لما رواه الناس عنها من اهدائه الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما فى الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابى حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم وما ذكره من عدم فايدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده فى البدن كلها عند ثابت دعاوى مجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الا من اعتاد ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال المص** رفع الله درجته **لد** ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه فى الحل و
راسه فى الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما اهلكه فى الحرم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول ذهاب ابى حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه فى الحل لان العمدة فى الوقوف القوايم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان
العمدة فى الحل وهى القوايم انتهى **واقول** لا يخفى ان المص قدس سره لم يقيد الصيد فى المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك فى هواء الكعبة الذى سبق راسه
رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على دبره فى الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العمدة فى الوقوف هى القوايم على انه لو تم
ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش فى الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه فى الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة فى الوقوف القوايم دون المقاعد فذلك انما يفيد فى اثبات صدق دخول الصيد المفروض فى الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعى ههنا عليه كما توهمه بل على تحقق صدق هلاكه فى الحرم كما اشار اليه المص فى تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة فى الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذى يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا اهلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه فى الحرم صدق ان
الهلاك كان فى الحرم والاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذى اصيب فى الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمى من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذى هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحيوان الضابط
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول فى الحرم مضمون مط والمقتول فى الحل مضمون ان كان السبب صادرا من المحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه فى الحرم تدبر **قال المص** رفع الله درجته **الفصل السادس فى البيع** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس فى الغايب فلو قال بعتك ما فى كمى والصندوق والذى فى الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف
فى ذلك نهى النبى صلعم عن الغرر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان شرط المبيع فى صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان النزاع
ومذهب ابى حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها فى جواز البيع لان الاشارة كفاية فى التعريف وجهالة الوصف فيه لا يفضى
الى المنازعة فهو ينفى الغرر المنهى عنه فى الصورة انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذى باع آخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة
كافية فى الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضى الى المنازعة دعوى ان مخالفان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة فى الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدرى ما اشترى
او باع وقول الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضى على ما لا يدرى قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففى هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو فى اكمامه بعد لم يره احد ولا يدرى صفته
والجواب ان هذا تمويه وحجة لهم فيه لانه ليس فى هذا الخبر الا النهى عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا
بجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شئ وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى احتجوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغايبات التى لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البايع ولا المشترى ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك لكذا الطرف فحرموا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيت فى الزيتون قبل عصره وبيع الالبان
فى الضروع واحتجوا فى ذلك بانه كله مجهول لا يدرى صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو فى اكمامه
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما فى ضرعها مع اللبن وبيع النوامس تمر لانه كله مرئى ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول
لا يدرى احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتأمل **قال المص** رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان المشترى اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعى له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

الامر المتضمن قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الاية ١٢

رؤسه

اى كون العمدة فى وقوف الحيوان المتحرك الواقف هى القوايم لا يثبت المدعى كلا ١٢

حيث قال العموم الامر بالجزاء فيما اهلكه فى الحرم ١٢

كالذهب الفضة والحنطة

سائغ

سائغ عنده والشرط قد حصل فاى معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت فى البيع الحاضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان اراد بها
بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كساير البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** اولا اختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشترى المبيع عند البيع واما اذا رآه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا اختار الشق الثانى ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
رآه المشترى على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشترى على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار فى المبيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كساير البيوع آه تدبر **قال المص** رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما فى المجلس ولم يفترقا وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبى صلعم المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما لعجزه عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال**
المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز فى الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد واذا كان قرية او ما لا يتلف الا فى مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعى لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا فى ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبى صلعم المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها فى البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فيما يشترى من
يعتق على المشترى فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابى حنيفة ان خيار الشرط جائز فى البيع للبايع والمشترى ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روى ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصارى كان يغبن فى البياعات فقال له النبى صلعم اذا بايعت فقل لا خلابة ولى الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث والاستدلال بالاية على نفى تعيين الخيار فى الثلث من عجايب استدلاله لانه فانها تدل على حلية البيع واى نسبة
لها بالخيار وتعيين الثلث فى الخيار وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واى نسبة له بجواز الشرط انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله صلعم لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزيادة فاذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة تختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التى يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير حجة لهم مع انه كما ذكره المص فى التذكرة مسطور فى كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والتحقيق ان اصلهم فى ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر فى الحديث المذكور حيث روى عنه انه قال ما احل
لكم اوسع مما جعل الله رسول الله صلعم لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضى اخذ وان سخط ترك وخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه ليس له ان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المص بالاية ليس بعجيب ويندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا فى عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث فى الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط فى الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجى فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب وامامه خليفته بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق **قال المص** رفع الله درجته **ﻫ** ذهبت الامامية
الى جواز بيع اشياء بشرط ما سايغ وقال ابو حنيفة والشافعى ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعى ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافى العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روى فى الصحاح ان رسول الله صلعم نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر فى هذا البحث مثل الاستدلال بهما فى البحث السابق انتهى **واقول** التفصيل الذى ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعى بل هو تنويع
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهى عن الشرط فى البيع مط لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافى وغيره فيقدح فى اعتبار ما نسبه الى الشافعى من الشرط الغير المنافى وقال المص فى التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتى من جواز الشرط فى العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعى من الفتوى واما استدلال المص ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورد الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب **قال المص** رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا او شرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثانى وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف فى ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى

الليل لعدم الفارق والنية قال المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس مثلا اذا قال ما رايتك اياما فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا كان تابعا في الليل في شرط الخيار الى النهار فيدخل النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى واقول ما انسبه الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع للنهار آه لا يصلح لان يقابل العقل النقل ولا التنزيل لنقل عليه العرف ولا يساعده ذلك ايضا خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الاعلام رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا **قال** المص رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بين الاجنبي و قد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى **واقول** ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لا حدهما لم يكن للاخر شيء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي ح في حكم من جعل حاكما بين المترافعين فربما يختار المشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشترط في محل المنع اذ ربما يختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الغبن بما لا يتحرى العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي ص حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة متقومة توهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار وبشرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن لها قيمة بان فساد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البائع والمبيع محتمل كيف وما مثل به الناصب من الزجاجة المتقومة ربما علم فيها البائع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق العارفين بمعرفة الجواهر كما راينا في الهند ما يشتبه على كثير من الحذاق واهل الخبرة ويجلب في زماننا زجاجة خضراء من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر في معرفة الجواهر والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور والفرق بين هذه الصورة وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول غير متجه كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون بان النبي ص لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المص في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده ع الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوته بطريق اخر ولان اثبات الخيار انفع لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده ع اليه ولان الغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا يتعين وله ان يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين متشخصة فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزمه كون الثمن هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتقابل بطل ولو كان في البلد نقد واحد او نقود وغلب احدها انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان ترفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به الى اي نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فله الانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى **واقول** العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا اشترط دراهم

معينة

قال المصنف في الارشاد خيار الشرط ثابت لمن شرطاه سواء كان احدهما او هما معا او اجنبيا او لاحدهما مع اجنبي [illegible] منبط المدة [illegible] قبل العقد ما لم [illegible] انتهى

[illegible] عند الامامية الكراهية [illegible] العلم [illegible] عن احوال البلد [illegible]

[illegible] حتى يثبت الخيار ان ثبت الغبن

اي الغبن الفاحش [illegible]

بل [illegible]

لا يتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف هرب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال** المص رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلاء في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي ع وانه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع فمما يستدل به على الباقي كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تع من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى **واقول** لا يخفى ان اللوز والبلوط والفستق ونحوهما مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بان ازالتها مع ما فيها من الغرر وايضا لا ضرر على الثمر من ازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشرة حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض لجملته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله ع من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله ع من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر قل اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان منع ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده انتهى **واقول** نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره في البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اول من قاس من الاستحسان والقياس والا فالحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء من لا يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا اخذ السلف قديما وحديثا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله ع الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد فتعين والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **واقول** قد استدل صاحب الينابيع وهو للشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله ص قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامس فلا انقضه فغضب عمر وقال تامرني ان ارد قضاء رسول الله ص وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله ص وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا [illegible] انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف فكان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة بالشبهة وبالزنا ان اثبتنا فيه مهرا لامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وباذنه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تتبع الرد بالعيب بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبي ص قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين والغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لان حكمه يتعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة وهو خطا لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد فاذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجبه الملك كالكسب ولو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للمبيع كاللبن والحمل من جملته فيجب رده كجزء المبيع انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة ترجع الى البائع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد فاي منافاة له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد ان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل ينفصل به عن اعتراض المص والا
لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك
ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهرها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء تثبت
الرد على البائع اذا حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع في القسم
الثالث من الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطي الزوج الخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا حادثا
فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فمناف لما استقر في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا يضره في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر اذ للشيعة ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا احدث عيب في يد البائع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي ص الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع او بذله القبول له الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المص سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملكه
والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المط بوجه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكر من ملك الا مال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف او بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذ اسقطوا ملكه بهذه الآية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك دليل على
انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك وخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا
واما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع

لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغنا جائزان على العبد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبقر والابل والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا اذ لم يأت فرق في شيء من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله ص كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا له لم
يجب ص دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله ص كما انبأنا احمد بن محمد الخ ويحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لاننا لم نخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
انما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله ص فسأل
عن خراجه فاخبره فامر ص بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالآية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل ان علة اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد
الملك فلا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الآية صفة للعبد المطلق او للمعين والمنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملكه وجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الآية التي ذكرها ازاء عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الآية في عدم ارادة
نفي القدرة عن صاحبه مط مدخول بان ذكر صفة البكم في الآية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان
الابكم هو الذي لا يخرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا للشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الآية ليس
فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم خرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم
بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الآية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم الله بالعتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي ص هدية سلمان
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير تملك شرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي ص فقبلها فتأمل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال
لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى للمملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان مثاله تعالى ايضا صدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد تصح بادنى ملابسة كقولك
لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا كوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان الاثنين
اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه
ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس
للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا احضر الغائب كان له ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسائل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك له ان يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عن دينه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض فهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف
القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع
يكون عند الكل بتخليته كله اليهما فيتخذه احدهما يوما والآخر يوما آخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهاياة والتناوب مع البائع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد
التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع للشريك قلنا
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو مأخوذ من كتاب
الهداية حيث قال ان اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

شئ منه في المضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه وانه
اراد بتوقف القبض عليه وكونه مضطرا اليه توقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوعان لان
قبض حصة الغايب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه او اضطراره لاجله
اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره
ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته
ح ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال
ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل
بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويد المشتري
عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع
في البيع الفاسد بامر البايع في العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب
القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون
من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول
صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل
وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول عن
العاقل كما مر لا انه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوهما وهو مم واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم
لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك واهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه
اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامراة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع اه
وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع لتكميل نظم المراسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي الى
خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم
كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي
لادى الى خبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثر في الوقوف على جنبات الامور ومخفيات الخطوب وساير الضماير فنهد
العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باول الخاطر ويغتر بخضراء الدمن ولا ينظر الى ما سيحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
الى خبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين
العقلاء المبصرين فلذلك انه لا بد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء ابو حنيفة بمجرد تحقق الا هلية
والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يفيد لان الله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العند بانه مما لا يعبا بها عندنا قوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشئ
ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح
هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا
يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال
الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
ما صله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك و
الدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل
هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب و صلوة

الحايض باطلة وعن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و
ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاور المبيع بل هو وصف بما ناعت له داخل في
مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية هاهنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور
آه رد على الشافعي حيث قال ان النهي ينسخ المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية
لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته
ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز
عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر او يتغير الاسواق فتصح ثم قال هذا ان القولان لا خفاء بفسادهما على من
تصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا
ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا قروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله
عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يحب عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا اعظيم جدا واحتج بعضهم
بان البايع سلطه عليه فرد بانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شئ من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وامته
وهذه هلاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم
واضللتم وحدوا لنا تغيير الاسواق الذي يحتم به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجاز واصحة
الفاسد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسلم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل
اليه الا من قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو اباحة كل المال الباطل فان قالوا حكمنا بذلك
حيث ظننا انه مباح لم ينقطع ملك قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا
فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع بما
لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب
ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المص على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة
الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك
ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك فهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينقل ملك الا حق يتصف لبه التفرق
عن موضعهما او التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل باراء بهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا
بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا
الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الاخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم هم مجمعون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد
بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان
يبيع او ان يغني او ان يؤذن او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية
ان من باع شيئا اخر غايبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط ان لا يقوم بجايحة وعقد ذلك
على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر اخر من شبهات
الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغترهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من
اتبع الهدى **قال** المص رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا
يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانها مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة
عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل والقز وفي بار
الدود الحي والميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي
لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما
يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود
القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا فظهر ان ابا حنيفة يمنع
بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **واقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه
منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهايم التي لا ينتفع بها بشئ غير النتاج بخلاف
الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على

الزنبور لو صح القياس قياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احد سبقه الى
المنع من بيع النحل ودود القز انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كن** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا بوكالة الذمي
وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تع فاجتنبوه وما روي ان النبي ع حرم التجارة في الخمر وقال ع ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمول اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر
او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال
الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا خللها وان كان خنزيرا سيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول
بتخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا
وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخلل الخمر ففيه ان
ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مط كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا
عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى التعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق
المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها **قال** المص رفع الله درجته
كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تع ولن يجعل الله للكافرين على
المومنين سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **واقول** الكلام ههنا في
صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع
حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايض والحاصل
ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة ايض جايزا لاتحاد طريق المسئلتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي
وسبيل النكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه ص للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين
بالاستيلاء اصلا وقيل ان ذلك في الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تع فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة
في اصل المغني وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني او الحسيني او العباسي او المدني او القرشي
فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان
ذمم اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحراير فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين القولين
وتب انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال ص وبناء هذا القول من الشافعي
وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم
اذا كان غالب الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تع واحل الله
البيع وقوله ص من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنتين ومعلوم انقطاعه
في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على
التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل وعلى العكس او منقطعا فيما
بين ذلك لا يجوز ودليله قوله ص لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل
ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في الصحاح ان راويه
مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه ص اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله
لان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو تم بقول المص لان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه الخ فافهم **قال**
المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اشترط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد خالف في ذلك قول النبي ص واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله ص لا تتبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله ص الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك
فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص
عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء اما حلا واما اليوم فلا لانه ليس الان معروفا وقيل واجاز البيع الى الحصاد
والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا اعزر اعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب
اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة انما يزيده فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر
ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ دينا خران اياما ان كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم
ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في صحاح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **كد** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مط وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين
بيع في حق غيرهما وقد خالفا قوله ص من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة واقالة نفسه ص العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت
بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم
لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جايزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ
لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض ان تقايلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا
يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله
فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضاه ولا يحتمل ابتداء
العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو
الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل به من هذا الحديث على نفي كون
الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تع للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الارادة
لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمه عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مط يثبت فيها حقوق البيع مط ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها
حقوق البيع في حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح
عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايض يفضي به الى
اثبات حقية النقيضين حترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا
عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لان الفسخ بنقله
ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع
قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع ثم منع كونها نقل ملك بل اعادة للملك
الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تع للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان
استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله ص من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم **قال** المص رفع الله
درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق
او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله البيع كيف شاء وقال الله تع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي ص عن التسعير انتهى
وقال الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم بيبيعه بما سعره وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز
عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكول فلرفع الخلاف واختلاف
التسعير مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف
الابرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للاية انتهى **واقول** قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره
ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجيب جدا اذ يمنعونه من الرخص على
المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر اهل السوق موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل
من فتوى مالك لاهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البايع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يرخصوا
كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم كما ان هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف التسعير مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بضرب بل نافع كما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف ببيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد عرفت
مالك كما مر فثبت عليه وعلى الناصب مخالفته للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا واعجب مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله
ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من ابتاع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم
ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل
اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية
من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال**

المص رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** فيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض

ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله ع الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة
وللراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يثق المرتهن
بالتسليم لانه لم يكن موثقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن
فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مط لجواز حمله على الحلب
والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل
بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب
والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فائدة فيه كما لا يحسن ان يق مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ
المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كالاتيان بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى
ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن
في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا
لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها
وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهوا والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا واما
الحديث فهو يضم ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت
الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز
له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسية حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسية الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف
المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ائذن له في بيعه او ابراه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة
المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما يثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسية وعند ابي يوسف
ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسية البيع بالثمن المؤجل وعندهما
يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد ومباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله
البيع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله و
بالنسية مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك
للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مط له البيع بما شاء وانما نسلم كلية المشية
اذا لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها محجورا عليه بدلالة ثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان
الخطاء في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك عن موسى نبي الله ع في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار
نبينا ص بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين ع ابا موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب
والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم براي نفسه لحماقته ونفاقه والحاصل انه ع ما اختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان المالك
انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه
المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايض يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف
بين الناس كما افاده المص في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايض لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي
قرره ابو موسى وقد عرفت فساده **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون
وقد خالف قول النبي ص لا يغلق الراهن الرهن لصاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال ع الخراج بالضمان وخراج الرهن للراهن
اجماعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمن بلا تقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين و
بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف
فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عند تمام الخراج كما سبق انتهى **واقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما
هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايض ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا ارهن
فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي ص فاخبره بذلك فقال ذهب حقك واجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن
امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى
واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنقول اليهم في الوقاية ومختصره وشرحيهما اتفاقهم على انه
لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح
في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر
مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج واذا آل الحال الى المجاهرة بامثال
هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال وقد ظهر مما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة
وما ذكره اخرا من ان الراهن تم من الخراج عنده من جملة عنداياته المعدودة في الهزليات فانا لا نم ان العارية مضمونة مط وانما تكون مضمونة ان
تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال** المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب
الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل
في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع
من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله ع الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله ع له غنمه وعليه غرمه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان
النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن كذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه ليس في قوله
تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى **واقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك
لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل و
تعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ايضا ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من
الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاجازوا للراهن ان يستعير من المرتهن وان يعيرها اياه المرتهن ولم يروا بذلك خارجا عن
الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وتعريه من البرهان ولانا لا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على
تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما ادنى تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فايدة للرهن و
اجيب بان الفايدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن مطالب بالانصاف ببيع الرهن وتعجيل المرتهن الانصاف
من حقه فاي فايدة تريد دون اكثر من هذه الفائدة **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز
وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح ذهاب مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع
عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **واقول**
ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة
الاية التي استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان الاعسار يثبت بالشهادة و
انما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية لمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار انعم ما ذكره يمكن ان يورد مناقشة
على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي به
كما هو مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والانحصار **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت
الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا يعاملوه
والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى **واقول** الاصل عدم زيادة التكليف على حكم الله تعالى ثم ان بما استحسنه راي

الناصب في ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه بما يناسب اذ علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار بخصوصا ارضي او سماوي وكان الرجل خبيرة بالتجارة وتحصيل الاموال وكان له املاك وعقار في بلد اخر يمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس الا الابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو صعب وقل نفعا واما قوله والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في ماء زمزم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله سجن وحبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية الدالة على الحبس فارجع الى كتابه قال
المص رفع الله درجته ف ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله بيته حتى يخرج معهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلى الله عليه وآله خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم الملازمة انتهى وقد سبق منا في الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا ما هو جواب عن مناقشته فيها ههنا
فتذكر وتامل وبالجملة الاية تدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتغيير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفاد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف موتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي صلى الله عليه وآله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم وعدم التفهم جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نسلم هذا والاستقراء تم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى واقول يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ بلا
تفاوت منكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخر اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاه ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة فجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون
رسول الله صلى الله عليه وآله يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلى الله عليه وآله عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه تبعا لما قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان انستم منهم رشدا قال ابو حنيفة قد راعينا سوء الزمان وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنا عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه رشد اما في سن
خمس وعشرين فيدفع فيه ماله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى واقول جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال له هبك
انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام ماله وفي اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد لمن اثني عشر عاما
ولابنه كذلك فهذه اربعة وعشرون عاما وايضا فبعد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة والى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الاية لا دلالة لها فيها وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم لا

اصل

اصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن هو دون هذا السن فان المرأة تكون جدة لاحدى وعشرين انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة
ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع الرشيدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه المسئلة ما رأينا في كتبهم ما اتى به علم ولعله من مفترياته
وان صح فلعله الامر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى واقول لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه
المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه لا يدفع اليها حتى تنكح ويلداه في رواية حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان
انستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة تطرفا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المص قدس سره في
التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث
الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنها الحجر كالصغيرة فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل حتى
بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقف على معرفتها الا بمباشرة الاب
او بمباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف اعمالها من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته
ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والملخص انه لم ير الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد رآه منسوبا الى مالك واحمد كما حلفه المغرق لا اعرف به في جماعة
كلامه للمباحث الكلامية فالانكار بارد والتوجيه بارد والموجه ابرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب لذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا
يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة
فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذلك ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان فلم يزل كذلك
حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليها احد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه
الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم ننقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم
نفهمه انتهى قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة
لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو
مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع
بالمنع من التصرف وقال ع اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه
الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال
الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب
المنع عن التبذير انتهى واقول اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير
انما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى
ففيما ذكره الناصب اغماض عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة و
وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه
اولا حفظ المال لان الصبي ان لم يتلف المال فانه غير مامون عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان
القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف
في المال بغير اذن سيده انتهى قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار
وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله ع الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير
وكذا الصلح في الحديث انتهى واقول ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي ان كان قائما مثلا فصالحه
المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما يرتفع احد
قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كالو باع مال غيره ونحن نمنع بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما نحن فيه هذا و كان مبني شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالحه على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعي به ظاهرا وصولح على قدر بعضها عليه في الواقع او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس كان المدعي مبطلا لان هذا كله اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل دفعا لدعواه الكاذبة بالانكار وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه وماله وشاهد هذا ضياعا بعد تراض تبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوزها كالو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يمكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها اما لو توجهت الدعوى بالتهمة حيث يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرأ لو صالح على اباحة فرج امرأته او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او عقد على نفسه كل هذا لكان صلحه باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلح جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى **واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول على هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصح دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى **وقال الناصب** حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذع الا باذن الشريك ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما اكذبه في نقل المذهب وما اجراه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخ الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر وقيل في مذهبها اي مذهب مالك واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله ع لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تأكيد الاستحباب لقوله ص لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم اطلاع الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع بعد مطابقة النقل يغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا متهالك فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه لا يجبر الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي في مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه تجب عليه العمارة وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضرورة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع واذا اعاد على الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى **واقول** نعم قال صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة ولربما يتضرر به وقيل مذهبها يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال في سابقها فتأمل **قال** المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه برئ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي صلعم لعلي ع لما ضمن الدرهمين عن الميت جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة الضامن والاصيل جميعا او مطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو بر

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما يتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي بنى عليها الناصب الى الشافعي دعاوى مجردة مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان الخ ففيه ان الرهان في قوله ص كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين عن الميت فانه لو كان هناك مرهون لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص ولم يذكر فيه ذكر رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتادة **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص لما ذكر ان المراد براءته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المص في المسئلة السابقة صريح في انه علق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة الضمان يصح الضمان عنده واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعي نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا وبها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره ثم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين انما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت المدعى **قال** المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع في قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه يقلبه كيف شاء **قال** المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا وقال النبي ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كالو باع هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فلا اضرار انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق منا ايضا الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من دليل **قال** المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصد فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مبهما فيأتي بالابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن المبحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد هو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى واقول لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع وقبوله مما وقع للغير فوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير دون نفسه عملا بالقصد كالولي والوصي للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ولم يذهب احد الى انعتاق الاب على الوكيل ونحوه ممن ينعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل به احد وقال المص قدس سره في بعض مصنفاته اوردت ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته بانه لو رجح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب باعترافهم وله نظائر كثيرة انتهى واما ماذكره الناصب من ان الوكيل ليس مستقلا بالملك الخ فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال هيهنا الا انه ناب عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاي حاجة في مثل هذا الى التاويل سيما اذا صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني فهل هذا الا مثل ان يتوكل الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه وايض لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ماذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده ان المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك وان يملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القران والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله ص في الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جايز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى واقول كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشرع يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه المسئلة عن ابي حنيفة من شنع الذي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر نا على ماذكره الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه كما لا يجوز ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية فيملك الصحيح انتهى واقول كلام الناصب هيهنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لنقضه بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم ان لا يكون لكلامه حكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا ياتي من الصبي لقصور في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذن له الولي والعبد الذي اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزمه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى واقول معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء ما التزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم بما ذكر افتراء عليه وانما الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما يقول فلا احتياج الى اذن ولي لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان الزم بقدر مال فلان وزيادة ما وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا يقع لاغيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير ولو قال له علي شيء ولو قال مال عظيم او كبير او كثير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف لاداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى واقول ان المص فرض المسئلة هيهنا فيما قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المص فيها في التذكرة حيث قال او قال لزيد علي اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل

من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب هيهنا غير دافع لكلام المص اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقرار يجب اتباع الصيغة ان اراد به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا ريب في ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاها اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف عبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف اليه ان كان المعطوف عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل لم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف بينهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه فيهما يحتاج الى كونه منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف فكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى واقول تحقيق المسئلة على ما قصده المص قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتميز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التميز متوسطا بينهما لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تأخر عنهما فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك التميز والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف ويدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف ومائة درهم او الف وثلثة دراهم والف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تميز كل عدد منها عد مطولا مهذارا هذا واما ماذكره الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العدد كالدراهم اكثر من الكيل والوزن بحسب الواقع الظاهر على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفي الذي يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل وايض في جعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب لما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه وايض لا محصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسئلة على ما اقر من قوله علي الف درهم والف عبد فيتوجه ماذكرنا وان كان قوله علي الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا واني لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس الكيل والوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ماذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي هو من خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد الشرع الذي شرعه ابو حنيفة او الشافعي من عند انفسهما وهذا ايضا لا مناقشة فيه فتامل قال المص رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايض فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت في النكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ماذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقدان اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه كيف يتصور تخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى واقول جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ماذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروي عن مالك انه قال ان اقر لوارث بار به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافهم مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال ع اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص لان العبد صاحب عبارة
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيؤاخذ به وما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى **واقول** ماذكره من استدلال
الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في الحال لتعلق حق
السيد به لانه يؤاخذ مطلقا ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة له للمطلوب وانما الذي ترا اي مخالفته بمنطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله ع انفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل
بل استندوا في ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه
بتصديق المولى مع الفرق بين الاقرار والبينة لان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم **قال** المص رفع الله درجته **كط** ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرار الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **واقول** ماذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد نفسه جاءني رجلين وكذا في ساير ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول الجامع للتاسيس
ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال لنوع اخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في اصله خطاء **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيره ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو باجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجنبيا ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى **واقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يخصها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري لما وصل عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان
لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حمل
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولد او والد او زوجة او عبد ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غير

على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه ما لحل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك لماله بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان
دفع اليه في الصورتين فذاك والا فان قال علفها من مالك فعلف رجع شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل والقاضي او بيع جزء منه واجارته انتهى **واقول** لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المص قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ماذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع الممتد بينه وبين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ماذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تامل **قال** المص رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بالدون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الدون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **واقول** محصل كلام المص قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود ومساويه لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المفضي الى المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال ميسئا للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا بعد تقصيرا وايضا المص انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف نصوص الدالة على الضمان ولا الاستصحاب ه ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرا
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا باستيداع
المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **واقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل
قد اخترعه من عند نفسه وزائد وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ممسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لم يخرجها واورد عليه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم ينقض على ابي حنيفة
بما سلم من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى
قال المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **واقول** الترديد
مقول ان صح كما ترديد انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهبنا مذهب مالك رح واحمد في رواية قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه هتكا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ماذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزايدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه وبان ضرب الحمار برجله ضربا مولما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى القاضي

بمجرد ذلك الى اجل في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى والاستدلال البالغ في الهذر لا يليق الا بمن ابلد من الحمار **قال** المص رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما تلف غرض صاحبها فيها كان على الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجني عليه اما غرض المالك فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطى جارية الاب بالشبهة وجب عليه مهر المثل كمن وطى جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطى جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المنافع يضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالفوا العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و هو قبيح انتهى **واقول** ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشا من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة من عجايب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه من حقه بامر رسول الله صلعم ان يعطي كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل لتحصيلها ولو استاجر عينا للمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المص العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه اثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامراة واجاب عنه المص في التذكرة بان الفرق ظ فان المراة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد في وجوده كالعدم وقال الله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع والفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى **واقول** هذا الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح واما لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال ان الله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تع ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه فقد عارض الله تع في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد نبرا الى الله ممن نسب الى رسول الله صلعم انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم ياذن الله تع فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وامته وهذه ملاعب ضلال الاحفاء به **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى **واقول** تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا عليحدة ولا من حيث انه تابع للام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله من ابن حزم عن الحنفية ههنا والجواب عنه حيث قال قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي مثل الريح الثوب في منزله ليس متملكا ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب متملك لما تولد حايل بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تع رده عليه محرم عليه امساكه فهو معتد بذلك يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المص في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به ساير الامانات خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع ادائها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوايد ليس من فعله المحرم لانه يبنى على وجود الزوايد في يده ووجودها بفعله محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوايد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

ينفصل

ينفصل انتهى **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال ان ثبت ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى **واقول** المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك شرطا مما اعتبره الشارع تم وعند ثبات الرجل لا يروج الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول دليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها جايز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى **واقول** لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضد باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كاتخاذ العابر ذلك العقار مسلكا للدخول عما له في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث ويفسد الزرع فهما مما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد الاستيلاء وتحققه ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن ههنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا او يزعجه باخراجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد الاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع قد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار تم وما استدل به عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا يغصب هذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلعم من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة عم وتشكل بانهم لو سمعوا احدا قال لعن الله من غصب فدكا يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال ترى هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب والبيع مطالبته بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المقاصة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص وان لم يمكن فان لم يزد قيمته فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد المالك اجبر عليه الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزامه القيمة فهذا للتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو نفع له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى **واقول** نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل لكونه مقتبسا ذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب وكيف التسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب عطاء ما يفي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص الاية واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان لا المعروضان وايضا لا طايل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر فاي دليل على اتحاد حكم الاخذ بهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين

الذين لا يكون احدهما في البعد عن الاخر الا مرتبة في حكم الاخر مع ان العقل بما يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع قول
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في نحو بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبر العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال المص** رفع الله درجته يب
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن
وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
وقال عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال عم لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما
ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المص حيث قال وللحنفيين ههنا
اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرده على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع و
بين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ ويشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل
فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم وجارك او اكل غنمه او استحلال ثيابه وقد امتنع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا على عمته او اذبح غنمه
واطبخها واغصبه حنطته واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت وهذا خلاف القران في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله صلعم في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المراة التي دعت رسول الله صلعم الى
طعام ولا دلالة لهم في الاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت
لا يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع ح عن العمل غير مشروع
لانه لا يعمل في رحاه وفي دابته فهو في السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص ففتحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه ح عن عمل اللف
على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام والسارق مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق في هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال**
المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ارثها وان كان البناء مع طرفها ولا يمكنه ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال عم ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم يعفن فان نقصت بحيث لو اخرج
فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فليس
له اجباره على الرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى
يلزم التخريب انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فايدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فحسب يصير خروجا عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا ينفصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل يدل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة وادراجها في البناء تعديا لان البناء تعدى حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في التذ
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه يستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذ كان يخاف من قلعه لانه ليس له رده ولان حاجته اليه لذلك يبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى **قال** المص رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطاير فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطاير سيما اذا كان في اوايل حبسه في القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على اطلاقه وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سببا مط دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه واما عند ناب الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالفوا فيه في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طاير فطار او حل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطاير والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجهما ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف ثم ان طار في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وتهييجه ولان الطاير يتنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتنفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطاير واختياره ولان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من
فرق بين ان يخرج الطاير من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطاير ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا
وللطاير والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب تفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطاير او هاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطاير وساير الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد عبد مجنون فذهب او اسير فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا
ثلثة احدها انه يضمن مط وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مط واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار ويروى
عن ابي حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال** المص رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك والارش وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب باي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما له سراية تؤدي الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن
الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهلاك ويغرم بدل كل واحد من خلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فللنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز عن الحد بحيث يجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا
الكلام في التخيير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل آه فتامل **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها او زاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف العقل والنقل
على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطي الغاصب امة المشتري منه محبلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع وقيل ميتا بالجناية ولو نقصت بالولادة بالوضع جبر ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعد اعتداء انتهى **واقول** جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل في دين الله ثم مثل هذه الجعالات
مع ان صريح العقل والنقل يابى عن عتبا ومثل تلك الكتب وكونه جابرا للنقص كيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك البايع مع انه لو سلم
ان لم يكن في الام نقصان كيف يجبر ملكه بنقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجها فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل وكل منهما بدل الالف بناء على
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب اثنان دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وارتفع التميز ثم رد ما الى اهلها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم للمدفوع اليه
ان ياخذ الماخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير مملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى **واقول**
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر **قال** المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين قال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسية بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسية ولا ضرر فيه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام ابي حنيفة حيث قال وعند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسية ويوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يفضي باطلاق يده مع ان في بيعه نسية خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسية وجب الاشهاد
وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسية فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجرءة على الفتوى بالجواز كم واستدل للخصم
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزا
فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى **قال** المص رفع الله درجته **الفصل التاسع في الاجارات وتوابعها**
وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة الذي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال ص على
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
المتعدى وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف في المنصوص لم يثبت حجر عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى **و**
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه من المقرر عنده كله رمي في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خراج ولا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان لا
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما الكذب في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجازيه انتهى **واقول** القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره
راى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم والجديد على انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه وقول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنين
وعنده المساقات والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق فكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع بتكررها
والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتشعب طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة يوجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم يستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فتحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه وكل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يقال النكاح لا يجوز
تقدير المدة فيه وفي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في
جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها واكثر منها والمفرق بين ذلك مخطي بلا شك لانه فرق بغير قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها واما ان عقد الاجارة الى مدة يوقن ان لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء الموجود دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه او يشتريه واجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
د ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة ولخياطة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر لا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
غير جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكل في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهم الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا اشترط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا اشترط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم الموجر انه يفعل
ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا اسلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر مبينا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

لفعل محظور وكان كما لو استاجر امراة للخدمة انتهى **قال** المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث لعن ناقلها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العامل وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية فذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل بهذا الكلام في الانعقاد ولا العامل حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **واقول** قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسئلة ولا تاويل اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويز ذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى **واقول** مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه تم فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك ارضهم ولهذا قال لعمر خل الارض وسبل الثمر وانه اجلاهم عنها قال ابن
عباس لما سافى النبي ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وفقه المقام ما ذكره المص قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلي ابنه ان رسول الله
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
باس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ويمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص فخرق اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى **واقول** الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط اولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ع المؤمنون عند شروطهم **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلام معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل تنزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك في حصته معينة انتهى **واقول** الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز
مط وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مط وهو حكى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لعمله

لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة
والثالث ما نسبه المص ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القائل بعدم الجواز مط مع زيادة عدم الفرق
واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالته على انه يعتبر في الشريك عدم علمه بعمل الحائط
وفيه ما فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك
لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي ص عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي ص دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة
على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه
لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشاميين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد ورد احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث
يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى **واقول** قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من
المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله ص عن ذلك لكن فعله ص في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك روايات
رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله ص على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر
عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسألوه ص ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله ص نقركم بها على ما شئنا فقروا
بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان اخر فعل رسول الله ص الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر
من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض
او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا
ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله ص مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه اخر عمله فصح انه نسخ
متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يات شيء ينسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي ص النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف ولم يمنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح ص اعطاءها بالنصف
لهم والنصف للمسلمين وله ص فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في
النصف فقد اعطاها ص بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا اشك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و
تحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير
لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي ع وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وال علي ع وال ابي بكر
وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي
عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر ع ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي ع
قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاؤه بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله
عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله ص اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح وعمل به رسول الله ص حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا
واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله ص من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي
جميعا عن الصادق ع في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطون نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شعيب قال سألت الصادق ع عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى
رسول الله ص خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع
والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل
الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ولان هذا اصل تنمية بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

واذا كانت الارض بين النخل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء لما روى رافع بن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا قلنا ما ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة باسا حتى سمعت رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث وربع ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار وقد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع تضمن النهي عن كراء الارض بثلث وربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او بعض الزرع انما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر لئلا تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل خبرنا قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاووس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طرحها واستعمال الاخبار الواردة في شان خيبر فانها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن الطاعن وعدم قبوله للتاويل وتعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تاول الشافعية بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تاولناه فانه للدليل ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين من اهل البيت عليهم السلام دون ما تاولوه ولان بما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او نقول ارض فجاز المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم يتضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبي صلى الله عليه وآله لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته مع ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة او الشعير ووصف ضبط كما في السلم صحت والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **واقول** ان اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا للمطابقة فهو مع انه تم رد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان مالك افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا وجه لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرع ما ضرره مثله او دونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا معرفة ذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفه الا النحارير من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى بين متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي يجوز بيع الحنطة في الدين قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل العاشر في الهبات وتوابعها وفيه مسائل الاول

ذهبت

ذهبت الامامية الى ان القبض بغير اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لكونه الدال على اذنه ورضاه انتهى **واقول** تحقيق كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المصنف في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه وهاهنا فانه غير مستحق فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول تثبته الشرع لا الموجب والقبض لم يوجد في لفظه ولو وجد في لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا لقبضه فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر ان عدول الناصب عما ذكره المصنف في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب **قال** المصنف رفع الله درجته

ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله للوزان زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يتيسر في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى **واقول** ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ثم لانه لا يمنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك ناجز كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار اليه المصنف بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وآله بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فبقي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الذي من حاله غالبا الغنا بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته

ج ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت سلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى **واقول** جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه مع لزومه البته لان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته

د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلاثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم وبعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه انتهى **واقول** قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة العراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر ففي صحته قولان كالوصية لهم اه وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا تنحصر جاز الاقتصار على ثلاثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة تتعلق بالباب احدها لو وقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلاثة اه فعلم ان الناصب حذف الخلاف عن العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول به منهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المصنف في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وائل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولانها جهة قربة وجهة صحت تمليك فجاز الوقف كالمنحصر ولان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصوراً صح ان لم يكن محصوراً كالفقراء والمساكين ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعاً مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح لو وقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم وعلى اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضاً خلافاً له ولو وقف على كافة بني ادم او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجداً او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقفه لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي ص لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجداً الا ان يكون في نواه و نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائماً مقام الصيغة الدالة على رضاه **واقول** هذا الجواب مشي في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم

قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب للام واولاده وبنات العم واولادهن والجدة ام الاب ام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضاً على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى من ياخذ بالرد عليهم فلو مات وترك بنتاً وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من ياخذ بالرد اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وقد فاق وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالف في ذلك قوله تع يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى ع ولد ادم وقال رسول الله ص ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال لا تزرموا على ابني هذا بوله لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن ع بال في حجره ص فارادوا اخذه فقال ذلك وقال ص ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عنى به الحسن ع وقال الله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال ع الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي ص ورث الخال و الاخبار في ذلك كثيرة انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثاً بالاسباب الثلثة الخاصة و فضل شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال بالامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به رد الفاضل منهم عليهم يورث ذوا الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي ص جعل الولاء لمن عتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي ص بميراثه فقال التمسوا له وارثاً او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضاً الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظماً فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله ص انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تع يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التحنن والاشفاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولداً مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت بالاجماع فعلم انه ليس ولداً في الميراث ولا شك ان عيسى ولد ادم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين هما ولدا رسول الله ص لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة رض تولدت من رسول الله ص ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لوراثتهم فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي ص فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القران اشتمل على ايات من احكام الفرايض كقوله تع يوصيكم الله في اولادكم والاية التي تليها واية الكلالة ولم تشتمل الايات على جميع الفرايض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسايل الفرايض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرايض اصول خاصة واكبر اصولهم واهمها ما سياتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الان وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرف انشاء الله

واهل

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي ص اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفاً وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك لانهما مما يتراحم به ويتعاطف فيقول وصلتك رحم ومن اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ له فوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل بعيد احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان جميع الناس قرباء لاشتراكهم في ادم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد التسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف ذا رحم على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تع واولي الارحام بعضهم اولى ببعض الاية طبقات ومراتب مترتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن المبين ان ذوي الارحام عم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا منه في لفظ ما التمسوا لا ترديدا منهم بين الامرين ومع يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث وانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث مط لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بما يخصص قاعدة تشارك الاولاد في الارث ان ولد الولد لا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تع في سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تع على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شامت النبي ص عند وفاة ابنه عبد الله عنه بانه لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقيا لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه الاية واية المباهلة اعني قوله تع فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله **شعر** بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقتها ويمكن ايضا ان يكون للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك تشفيا وغيظا له منهم كما قال الاخر **شعر** فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد ونظير هذا قول العجم خواهر زاده بابد خريد وبستان بابد كشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات ومراتب مترتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي ص تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقال ولد الملاعنة امه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا ولا ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام ومنهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من اولاد الام بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى **واقول** مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند انفرادها فلها النصف بالتسمية والباقي بالرد والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والاية حجة عليه كما ذكره المص والناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وحاصل اثبات ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي في دفع ايراد المص بل هو غلط اخر فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم وقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله ع الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور وقال رسول الله ص وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تع يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى **واقول** احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اضافات الناصب وانما المروي عنه لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكره انما هو اجماع النواصب لا اهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا بان عقيلا انما باع تلك الدور ولعل مبالاته بغصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدوله عن علي الى معوية ويدل على
ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من سعيه في دور رسول الله ايضا لظهور انه لم يكن لهم حق الارث في بيت رسول الله سيما في حال حيوته
واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالفرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
منا حتى يدخل في الخطاب هل هذا الكلام الواهي الا صادر عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق عليه السلام **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر سبحانه
ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم ايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين لكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن
ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين
اولا ما يستغرقه ذو الفرض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس
من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابة ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب ضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان
السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة السبب الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز
كل المال ولا يذهب بن بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب ومسائل الفرايض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفروض الخ مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مط واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم الخ لا يدفع ما لزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا اول مسئلة ومصادرة على المط واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب ضعف من ابن ابن العم بقوله لان السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر فيه كان الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرايض وليس هذا مما يخص الناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرايض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى هذا ولا باس علينا
ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العول التي يعدها من امهات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبتني معظم الفرايض واختلفت القسمة على المذهبين اختلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفروض وقد كان في الصحابة ممن يقول به ابن عباس وله مذهب فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المط في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو دعويهم انهم رووا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما ابقت الفرايض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم عليهم السلام الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول ما اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال انه اوجب توريث جميع النساء والاقربين يبطل القول بالتعصيب فالمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القايل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تعالى حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها يقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو بط واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والا لجاز مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت فبدون عمومها لا يتم
الرد الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعالى حكم بالاولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث بايه وولي الاحكام
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين
واولاده بوسايط وثانيهما انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانيا فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة للنسخ ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها للاولى
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وآله كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله صلى الله عليه وآله في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القايلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي بط والملازمة يظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن ويتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي صلى الله عليه وآله انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولي عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاولى
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا الالتزام وما توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وتوريث الابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله عليه السلام المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجل ترك امراة واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي عليه السلام يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا عليه السلام كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقراني ابو جعفر الباقر

كتاب الفرايض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب منها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فايدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث نحوهن
اكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والثاني باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب في بيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلو لا قصر ذوي الفرض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فايدة الثاني قوله تعالى
ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال ان
زكريا عليه السلام لما خاف ان يرثه عصبته سأل الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرايض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة هذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهما المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص
ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عليه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنده ولو كان الفرض مانعا من ازالة صاحبه عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة
باية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لدلالة اية اولي الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الاية
من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بعموم الايتين اولى من اطراح احديهما الدالة المفهوم
التي هو من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا ادى الى القسمين وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة
واذا بطل تعين الرد الى اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا تزاد
عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها ابنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد انتفى الشرط لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى وهو عاقر قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو نزلنا قلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان له بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم
من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا الذي لا توريثا العصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرع شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة للشرايع وما يوافق منها كما
سبق على وجه الاتفاق لا الاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد يقتضي انها لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين
احدهما ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر قال امن اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيهما انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت اخا واختا فمقتضاه ان الاخ يعطى وتحرم الاخت وهم يقسمون الزايد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا توريث العم دون الاخت وهم يعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب مقتضاه توريث الزايد
للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا
يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمهما على بنت
الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم التساوي بينهما فيهما ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد
الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الايتين ولم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه
لم يروه الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم ومعارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه عليه السلام ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزم
اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعزنك نسبة هؤلاء حديثهم الى بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله المشهورين بجلالة
القدر ونسبة الذي ذكروا الى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الامة تاجيل لم يزينوا ذلك في نظر الجهال فيروجوا في او هامهم انتساب نفسهم الى سنة الرسول
المفضال فانك اذا تأملت في حالهم ومقالهم ادنى تأمل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صلى الله عليه وآله ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم
اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان
من الله ورسوله قادهم الى ذلك وهذا ميراثهم بالتعصيب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف واصروا في
الشقاق والخلاف انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من
اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب قيل له اشرت عليه قال هبته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة
الداعية اليه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان المفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض
لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يعال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكره ان اول من اعال في الفرايض
عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا
فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد حصول انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى
اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يبعد ان يقال في تارك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال
انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المص من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا مردود بان دخوله فيه اولا لو سلم فقد ظهر انه
كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ عمر الجاهل الذي قد مر انه
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور
القول بعدم العول هو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لعدم مرجح هو حصول النصيب الادنى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص
عليهما استوى ذو السهمين والسهم في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج
الالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول
بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا واول مسئلة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين
الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين يأخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهما السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا كان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى
التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا
وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس
باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه لو وجب كون الذكور اكثر سهاما من الاناث

بطل العول في المقدم حتى باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وابنا او زوجا و
اختين لام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي ويستقيم ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة فمن طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف عن ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمرو العبدي عن علي ع انه قال الفرائض من ستة اسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث للدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام وفي حصره الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع في الا تسعة وربع
ومع الصحيح في اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرائض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رض
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحصيري قال حدثنا يعقوب بن ابرهيم سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم
يكن لهن الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لولا ان تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمه الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروي ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس رض نحو ما تقدم
وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما
ليس فيه خلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العائل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان ادخاله على الجميع عدلا الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى الف فانها
على نسبة انصبائهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع للتركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف
تركته لواحد وبنصفها لاخر وبثلثها لثالث على طريق العول فانه يلتزم بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن
دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى المعين اما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام اليه رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي ع
من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى بالنقص ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع ترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل بالاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بزيادة العول الموجب

اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وفقدان امر الله تعالى هنا بالعول ولو قدرنا تنازعه في الفرائض لصرنا اليه وانما الكلام مع
الامر فكيف يقاس غير المامور به عليه وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء
محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عرض
عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يبعد احد من الديان قسطه باستيفاء الجميع حقه بل البعض بخلاف حقه
الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح
احتسابه عليه من الحق وابراؤه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري
حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى
الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع قال للبنتين الثلثان
وللابوين السدسان وللزوجة الثمن قال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد ص اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان
وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي ع لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي ع على ما راى عمر قال عبيدة
فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق
وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي ع هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما راى عمر وان كان بحسب الظاهر اقرارا له على ما راه لكن
ظاهر عدم الرضا به بما صار اليه الامر بها لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته كلا من ظهر عليه ان انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه
الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تخطيه ومعناه صار ثمنها الذي فرض الله تعالى لها تسعا عند القائل بالعول
ولهذا اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي واخرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرانية
والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر
الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخري الجمهور في هذه المسئلة والاحتجاج بكلامه وكذا لزوم
راينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث فرائض
مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين واختين لاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان
هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط
كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم ورتبوا ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين
واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد
من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة
يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين
اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة وذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول
اول من قال به زيد بن ثابت وافقه عليه عمر بن الخطاب صح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح
وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحابهم هؤلاء القوم اذا اجتمع لهم على شيء كان سهلا
شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم ليرثون لهم من تورطهم
في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستسهل الكذب مقدم
عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو
عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد
عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من اعال الفرائض واكثر ما بلغ بالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا
القول انه محدث لم تمض به سنة من رسول الله ص وانما هو احتياط ممن راه من السلف رضي الله عنهم بالخير وقال بالقول الاول عبد الله بن
عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن
اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو
نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله وهو ابن المديني نا يعقوب بن ابرهيم بن سعد بن ابرهيم بن عبد الرحمن بن
عوف نا ابي عن محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت انا وزفر بن اوس على ابن عباس فتحدثنا عنده
حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا فالنصفان
قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها

بعضا وكان امرأ ورعا فقال والله ما ادري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها قدم وايها اخر يا ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقي فذلك الذي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على
الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال فبقول ابن عباس قال ابو سليمان وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدناه ما ذكره عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة
من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسألة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منه اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر فصدق رضي الله عنه ومثله لم يدع ما لم يتبين له الا انا على يقين وثلج من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله وأما الكلالة واشياء كثيرة فما كان ذلك حجة على من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما هو اوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يستوعبهم وليس كذلك امر الغرماء فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس وثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
ما لا المخرج منه ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح اذ يدخله ما ينقص منه
وهو الان اوجب حط بعضهم دون بعض بنص وضرورة وبقاؤه ههنا ايضا ولا لكم ان تحصوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى باجتنابك
وظنك لكن بنص وضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين ما بالعول في المسألة التي ذكروا فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونرى انهم لم يتناقضوا
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي اوردنا من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد نظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه واول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرائض باعتراف
انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه رأي لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله في ذلك هو نص القرآن
الحق وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وزوجة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى لم يرد
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال ووجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرض المسمى الى ان لا يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا انه تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن
لم يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال و
وجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل لم يردهم في تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على انه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى قطعنا ان الله تعالى لم يرده قط
فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه الا ما اتفق له عليه فان لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث الا في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى في القرآن وجب ولا بد يقينا ان يقضى له
بالمنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذ لم يات على تصحيح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه
القضية لان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول وليس في اهل الاسلام لهما بين الطائفتين ثالث ولا
يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا الاثبات او النفي على انه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن اما بعض ذلك واما لا شيء فكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يات به نص فوجب ان لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع
لهن على شيء فقد خرجن بالاجماع بالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسألة التي ادعوا علينا فيها التناقض فهي زوج وام واختان لاب واختان لام ومسألة اخرى ادعوا فيها التناقض على بعضهم دون بعض وهي زوج وام
واختان لام فقالوا في هذه المسألة ان كل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
ويفقده مرة ما بقي فقسمتم وتوخرته فالواجب الاولى الاخوات من الشقايق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط
بعض واثبات بعض قال ابو محمد اما مسألة الزوج والام والاختين للام فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد يرثان بفرض مسمى مرة وقد لا
يرثان الا ما بقي ان بقي شيء فلا يعطيان ما لم يات بنص لهما ولا باتفاق وليس للام ههنا الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص
وللام السدس بالنص وللاختين للام الثلث بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ومختلف
في حطهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجمع لهما على شيء يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص ولا بالاجماع فلا يجوز توريثهما اصلا واما مسألة الزوج والام
والاختين للام فانها لا تلزم ابا سليمان ومن وافقه ممن يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط
الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا فيها وبالله تعالى التوفيق بان الزوج والام يرثان بكل وجه وفي كل حال واما الاختان للام فقد يرثان وقد لا
يرثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في كل حال ولا بد ولا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما فرض الله تعالى له فان فضل عنه شيء اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء اذ ليس في
وسع المكلف الا هذا او مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر
والاقارب اولى به من الاباعد كما قال ع ابدأ بمن تعول وفيه صلة الرحم المامور بها وقال تع فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان
الوارث قد يستحق التفضيل اما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الامور الدنيوية فناسب
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح الوصية للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حيوته او اذنوا له الوصية و
ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله ص في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق واما ما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا لعياله والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا ما في
الوجوه العقلية انتهى واقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وتخصيص الوارث بالحسبة على الوصية له اذ
لولاه لاستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان الشيء انما ينسخ غيره اذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو ههنا ممكن بحمل الارث وايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده
ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو غمضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الايتين فهذه الاية يوجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الاية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم للاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام الفلاني في المسألة الفلانية رد على كتاب الله تعالى قال اي اصنع كان هذا
هو المذهب فتامل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه صرف الى من يعرف بين الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذو الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب بالمحرم انه يسمى في العرف القريب لا قرب ما نقل من مالك فهو مناقض لما نقل في الفصل السابق

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى **واقول** ماذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا تقديم

اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب هو ظاهر وقد وجه ذلك بوجه آخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب

من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطأ لانه اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب

ولا يكون من الاقارب واما ماذكره من مناقضة ماذكره هيهنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل السابق

عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز لذلك

الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية

للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك احد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ماذهب اليه مالك

انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **واقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم

والثاني باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك احد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جايز **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية

الى ان ماترك النبي ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم

الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايض وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث

ماتركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي

وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة لرسول الله صلى الله عليه وآله ولامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايض من جهة

الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطأ

من حكم بهذه الرواية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء

لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب وهو آيات المواريث فلا

مخالفة للنص واما ماذكره من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ماذكره من تنازع علي والعباس

في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال المصالح

فاعطاه من هذه الجهة وقد ذكر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وسخافته للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **واقول** ماذكره اولا من ان السنة

المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة آه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل

ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث لحسده وعداوته لاهل البيت ع وطمعه في كون فدك حبوة

لكما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان آه وقد روى

في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان خبره بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي

كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطائها لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم

الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايض لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وفاطمة ع

علي ع مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي ص وبالجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا

بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ماذكرنا من التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ماذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري

ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله

وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امراته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله

لا نورث ماتركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب

انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن باقي

علماء الجمهور والبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ماذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه

في بحث الامامة واما ماذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله ص وغيرهما من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث آه ففيه

ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب المنزلتين كما ذكره المص بمعنى انه ع متقرب

الى النبي ص بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله رض والمتقرب الى الميت بسببين جهتين

اولى من المتقرب بسبب واحد وايض العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع وابناءهم ومن التابعين

سفيان الثوري وابرهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض

الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايض لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي ع للمال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه

لاعطاء

لاعطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي بالكل والقول بعدم استحقاق عباس لشيء من ذلك ذراع بجلالة قدره ولم اظن القول

به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ماظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته

يتضوع والقصة منغمر بالحوق في الخواطر **قال** المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين

المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اسارى

بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء السبي لاطلقتهم له وبعث النبي ص سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا به

وشدوه على سارية من سوار المسجد فمر به النبي ص فقال ما عندك يا ثمامة فقال خيرا ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت مالا

نعط ماشئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث وقال مثل ذلك ولم يقل النبي ص شيئا ثم قال اطلقوا

ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو

عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله ص عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر

فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من حجر مرتين فقتله بيده

وفادى ع رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى

بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جلية الحال لهم حبسهم حتى تظهر لفعل النبي ص ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل

ماذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي ص انتهى **واقول** لابد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن

ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورا عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تتمة

الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت

الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي ص وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام

التمليك وعطف بواو التشريك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ص ولو صح ما نقل

عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ص مخصوصا بحال حيوته انتهى **واقول** الجواب عن هذا ايض ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على

ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي ص للنصرة لا للقرابة لما روى عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ص سهم ذي

القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله ص فقلنا يا رسول الله

هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انا وبنو

المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذلك حمل على ان المراد بالنص عنى قوله تعالى

ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه قوله ع لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت

ان النبي ص اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر

كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول الاكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم

المجاز والرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غيرها ابيح من القران بان اريد به محض العطية دون السهم

المصطلح في الخمس فقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقاربه المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايض للنصرة

لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق

عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي ص ايض

واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ص في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان

اظهر الله تعالى امره واظفر النبي ص وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايض فكيف يتجه اظهار مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة

فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السفر

الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد عنها هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخوها هاشم لا يعلم بذلك

الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن

هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله فلما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب

هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسابة وغفلته عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى

مكة فادخله الكعبة ولما ساله قريش ان هذا عبد لمن قال لهم هذا عبدي ابيعه فلهذا سمي بعبد المطلب وجهة اولوية المطلب على باقي اخوانه في ميراث

عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبده واعتاقه فكانه يعتقه بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره

من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وتوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض

في القرب

اشارة الى الخروج من عد ابنى المطلب عن بنى هاشم بن شد الى ذلك تشبيكه صلى الله عليه وآله اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روى من انه صلى الله عليه وآله قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل منه مؤكد نص في الحقيقة على دعوى الراوى المذكور لمساواته في القرب مع بنى المطلب ولا دلالة لشئ منها على
ارادة النصرة باحدى الدلالات الثلث فسقط الاستدلال مع ما فرع عليه من سخايف المقال **قال** المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها للكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شئ وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا وغنيا سقط الفرض عن المالك فلو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع ممتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لتجريح
عن استدلال المصـ بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطاء فيه عذرا
اما هيهنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطل المصـ في التذكرة بتطرق الخفاء هيهنا كما تطرق في الغنى [illegible]
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محله ان اراد به محله في نفس الامر فهو ما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفى في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن
فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل **قال** المصـ رفع الله درجته

الفصل الثاني عشر في النكاح وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا تواطأ الزوجان على الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله صلى الله عليه وآله اعلنوا بهذا النكاح ومذهب الشافعي ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما ليس بشرط في القرآن مع ذكر ما ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب ونفي التهمة والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القرآن لانه مناف للحكمة وقد
ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله صلى الله عليه وآله اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو غمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من ان الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للآية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصـ قدس سره **قال** المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض وحينئذ يصح البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاو مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحته ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض مما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفي في ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصـ على ابطال مذهبهما من الآية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي قلنا لهذا قال المصـ
ان الآية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الآية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الآية حجة للمصـ كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احداهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اولاد اخيها واختها والخالة وبنات
اولاد اخيها واختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روى في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا

يجمع

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد بها على الكتاب على ما مر ثم ان لرضى المرأة اي تاثير في الجمع فان احل الله تعالى نكاح المرأة
فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحللها وهذا من الاختراعات في الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او نسخه بالخبر الواحد انه يكفي قدحا في الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان لرضى المرأة
الخ فمدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة في الآية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولي في نكاح بعض تلك فيمكن ان
يقال هناك انه اذا رضى المرأة واحلها الله تعالى فعدم رضى الولي واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحللها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط رضى العمة والخالة واهل البيت ابصر بما في البيت وايضا المقتضي للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفي
هيهنا لان مع رضاهما ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض و
الحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكروه في حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التاكيد المشاركة في الخيرات في محبة الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبة ولا
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتوقع وقوعه بين ذوي القربى في ذلك والا يؤدي الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما مشابهة بغيرة الاختين الشابتين من المتقاربتين في السن غالبا
فاكتفى في حفظ المودة النسبية باشتراط رضاء العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه
صاحب الينابيع من قوله صلى الله عليه وآله لا ينكح المرأة على عمتها او خالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** المصـ رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعي يجوز ذلك كله فيجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى في كتابه وكذا من يجتمع فيها اسباب التحريم واسباب كام هي اخت وبنت
بنت بنت وعمة هي خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال بنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا اخته من النسب لتفصلها عن اخته من الرضاع ولان التحريم شامل
لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا ابنة البنت ولا خلاف في تحريمها بهذه الآية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت امه وبنتها عليه لا تحرم عليه ام الزاني وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم في الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد
للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجري عليه احكام الاجنبي
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحلون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجائب ان مذهب المجوس ذاهب في اشراك فاعل الشر بجنس المسلمين وما احسن قلت
شعر بجنس رافضي واعتزال يحلق الفصل بين المسلمينا - فواعجبا من التجليس منه مجوسي يجنس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا تتغير بتغير الشرايع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد وهو التزوج والتزويج والتورث والتوريث
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي ان يعتبر
في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكوة رواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص
عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة انه اخي
فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله انتهى
وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرائب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة ياتونها فاذا
جاءت بولد فربما يدعيه السيد والزاني والحقه بالسيد وان تنازعا عرض على القائف وكان عتبة صنع هذا الصنيع فوصى اخاه انتهى اذا تمهد هذا فنقول
ان الحديث حسبما علم من شان وروده وتقرير الطيبي اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كالمعدم مرتبط

ملازم لما ذكره من تخصيص به كما هو مدلول كلام الجارة عند التحقيق ولا ينتهي الى الزاني الذي يدعى ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك من له الجمة كما ان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه ص قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما راى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي ص قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لانه على هذا التقدير
كان اخا سودة ولعله يشير الى ما ذكرنا المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث ونحوه شبهة انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه بالذات في نفس الامر عقوبة
له باصدره عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر ووقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك صاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته
بالزنا واهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليه ان ينكحها انما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت الخ مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونقله عنه فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراش شخص ونفيه عمن لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالته على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد وليس المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا
هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال له لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد الى ما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد الزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المراة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوسي والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق والى الله العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها الى
صحيحه آه مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية الناشئة عن المني واكتساء الصورة النوعية الحيوانية
جهة لاجنبية البنت عن الاب وجهاء عن كونه جزء له وقد روي عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر الماثل لشعر
عربي بصلد عن اعجام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر يحيى ناصبي قاسطي لقد عادي امير المؤمنينا بابا ابدى من الالحاد قولا
يحل البنت للاباء فينا فواحنطا من الحاد قوينا من الكفر نكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا لان اتصافه بالولدية معنى حقيقي
ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرايع السابقة حتى في شريعة
آدم ع مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي ما فتراه على الشريعة وتشريعه للاحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل
واختلاط المجوس حيث نقل النقل بالبعل قال المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديد بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في وجه ما ذكره مالك اذ على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من كان فسخه او تجديد النكاح بعدها
وذلك ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن او لا

ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد معه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي ص لغيلان بن
سلمة الثقفي لما اسلم على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه وتخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا
قبله ولو لم يكن المجوسيات والوثنيات مدخولا بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى واقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ يتوجه في المسئلة
الاشتراك ان انكحة الكفار جايزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد ومخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جايزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله ص لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزوائد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله فارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزويج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين ان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس ما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من العشرة ومفارقة البواقي
والامر ما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور انما هو متثال امر النبي ص والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك امر
وظاهره للايجاب فكيف وجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح منهن بعد انقضاء و... كون الحصر فيهن بل كان التاسع انه اراد ان لا ينكحهن بعد

الظاهر انه سقط هنا شيء

ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله ص لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة وقال المامور تعمدت الى اقدمهن عندي
نذنب وقد تا ولو قوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني في قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ص والثالث
ههنا ابعد لقوله ص امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو بناء في مذهبهم انتهى قال المص رفع الله درجته ز ذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جايزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله تع وامراته حمالة الحطب واقر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرهما وكذا غيرهما ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان آه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل استسلامه واتباعه للنبي ص لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا ما فعل احد فعلا بحضرة النبي ص حال نبوته فاقره ص ولم يمنعه منه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي ص تقريره فلا يصح ان يقال ان بتقريره نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تع بان يتركوا مع ما داموا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تع اعلم بحقايق احكامه قال المص رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القران والاجماع والسنة النبوية اما القران فقوله تع فما استمتعتم به منهن وهو

حقيقة في المتعة وايضا قرا ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي صلعم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر
ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه ع روى عنه متواترا انه رخص الصحابة
في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين ع وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي
سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه
ذهب الى انه كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي واباح الوطي بها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود
كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس والدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا مورثة وقد
قال تع ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك اليمين فالمبتغي لها يكون
عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي صلعم قال لا نكاح الا بولي وعن عايشة ان رسول الله صلعم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث يدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة
كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره
من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح
الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل
به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محدثات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا
مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين ع كما انكر عليه ما اتى باجتهاده فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي كما انى عمل به
انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه من جملة مخترعاته
وحيث كان الخابن خايفا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة آه وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة
فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و
التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث
والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج
في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا بغير
طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب بها بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك
العمومات الوجود دلالة فكذا هيهنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى
وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجة بقوله تع
الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى
الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تع عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعة
والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تع لانا نقول ان الاية مكية واردة قبل هجرة الوداع
والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة
زوجة قطعا فلا ينهض الاية ناسخة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضتان
بما احتج به داود على مذهبه من قوله ع الثيب احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت ع مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم
ويملى بايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل
والكمال كما ان المنفي في قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد كذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري
وقد انكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها
وتوكل في النكاح وتزويج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن اضاف النكاح اليهن وان النكاح خالص حقهن
وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع منها وانها تملك بيع امتها وهي تتصرف في رقبتها وساير منافعها ويفيد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي
هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما فمدفوع بانه بعد تسليم صحة ماخذه الذي هو ما
فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدايم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا وما

ورابعا

ورابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخر مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك في اخر عمره فهو من المفتريات التي الجاهم نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه غيره الى اخر عمره لما حكم الشافعي
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن الناصب قبيل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص آه
مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تع انما ورد ليتمثل له ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد
ان يقول في شيء امر الله تع به هذا لا يلزم متى ظاهر عنه الا بنص خبر عن الله تع وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكامه ونسخه وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي صلعم
ليس معنا نساء الا نستمتع فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرا عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود رض الاية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي بتحريم المتعة فانه لا متعتان
كانتا على عهد رسول الله صلعم فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن
معبد قال عروة بن الزبير ان اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان اناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة يفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلعم فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك
باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمي في اخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد ممات يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو تسويل الرمي في الظلام وروى عن
ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلعم وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح
في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع صلعم وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب ع
قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب
الله عز وجل ولم ينزل اية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله صلعم فتمتعنا مع رسول الله صلعم ولم ينهنا عنها فقال الرجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال انه اي الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت الا على ازواجهم وما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي
بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة ابن
الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلعم في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلعم فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة
عشر فاذن لنا رسول الله صلعم في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صلعم نهى في حجة الوداع عنها فتامل
هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها واين النبي صلعم في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم
بانها كانت سايغة في اول الاسلام الى اخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا
ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه صلعم اباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى
واقول بل القول بالفسخ مرتين ايضا مما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وايضا فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي وكذا
خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له
عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا احرمهما
واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتهما ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ
اصل عن الله تع وعن رسوله صلعم وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما آه كما هو الماثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك بتزكية
دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتاتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما
وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن ساطين اهل الاسلام وافاضل سلاطينهم
الذين لم يكونوا ايضا بوعر احد من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شنع
عمر في نهيه عن ذلك وقال من انت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله صلعم وابو بكر الى اخر القصة لكن قد تواردني هذا الاصلاح جماعة منهم
من غير علم احدهم بخصوص ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومرته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جراة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تع ورسوله صلعم والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقاءها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي وتفل بقائها الى زمان عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس عنه فتوبته كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صرح كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به وافتاؤه حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان لنقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يرجع عنه الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول اجتهد وهذا ما نقل عن القاضي صاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولها بالنسخ باطل لما عرفت من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا ووجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير في جماعة من التابعين وابن عباس الى اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتيال لرد ما احل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة ولا يرد فليس والسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله منسوخ بتخصيص لعقد آه فاسدا مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك انه لا يصلح مجرد دليلا ولم يقصد منه المص الا التاييد من الله التاييد اما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه فرد ممنوع بما بينا من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافه تشنيع تم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون المتعة من محرمات عمر افتراء آه انما هو انكار ما يدركه صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر بدعا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة آه مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر على ابي درة يؤدب الناس في المشهور ما عظيم على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا عنهما وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن لديها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كانتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مردود وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان نسبة النهي اليه صلى الله عليه وسلم صريحا بان يقول قد نهى عنهما اخر ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي فيه صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من مفترياته على الشافعي على دابه انتهى **واقول** ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه احد قوليه ان ثبتنا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه المنظر في المطو وقد بينا سابقا على ان الناصب مخ في القول والانكار على مجرد ما راه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسايل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسايل الكثيرة الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يقدر ما اقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي صلى الله عليه وسلم ادوا العلايق قيل يا رسول الله ما العلايق قال ما تراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وقال لا جناح على امرء ان يصدق امراة قليلا كان او كثيرا وزوج امراة على تعليم اية من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على صداق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يستحيي مما لا هو نصاب السرقة لان القطع باخذ المال وهذا افله فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل ويبلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى **واقول** لا يخفى ان كل واحد

من دليلي مالك وابي حنيفة منقوض بما لا يخفى ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يستحيي مما لا هو نصاب السرقة وما ذكره من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لازما لاخذ المال الذي يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع فيه من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولاشهرة للحديث الذي رووه من قوله صلى الله عليه وسلم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم الزيادة على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا وفيه اما اولا فلان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على تدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقدارا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي العاقد مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا مدفوع بان هذا اذا تردد بين الاشتراك والخصوص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بما علم ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا طلقها قبل الفرض والدخول تجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل بينهما كالصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين الحق الثابت وعلى للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة لها لبقي المهر او براءته وان لم يجب للتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح منه حمل الامر على الندب على الوجوب لانه قوله تعالى حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى **واقول** يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب مما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب مما هو بمفهوم اللقب الذي هو ضعيف مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب في اعطاء المتعة ممن يسمح فيه بالاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ ايفاء وجوب الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فتزوجها نكاحها في العدة كما اذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره والحكم في المهر انه يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع وذلك لان الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى الدخول المجدد وتشطير فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى **واقول** لا يخفى انه قد فرض المراة قد حدث في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول اوابرئته فلو النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها مدة بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المراة عدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا اظهر بطلانا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة واجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلى الله عليه وسلم في ولايم ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم ينقل المذهب

على ما هو عليه او عرض انتهى واقول قد ذكر النووى الشافعى فى كتاب الروضة ان فى وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله ص فى الحديث الصحيح ولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه ينسب الى الشافعى القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله يحمل الامر فيه على الاستحباب فيتوجه عليه ان حمل هذا الامر فى هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر فى حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعى ولا باصحابه وبهذا ظهر ان المص لم يات فى نقل مذهب الشافعى الا بما هو عليه اذ الظاهر ان القول بالوجوب المذكور فى الروضة مما فى القديم او فى الجديد او نقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور فى بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المص علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعى ما القديم والجديد هذا ما ظهر لى عند المسودة ثم رايت فى كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الاجابة الى الدعوة فى وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل تستحب وهو اشهر قولى الشافعى على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه هادية فلم يكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثانى للشافعى انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف فى وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعى اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه قال العنبرى و ابو حنيفة لما روى عن النبى ص انه قال من دعى الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وقال ص من دعى الى الوليمة فلياتها وقال من دعى فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهى محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو اما تمليك لمال الغير او اتلاف لماله باذنه وعلى التقديرين يبعد ايجابه انتهى قال المص رفع الله درجته

الفصل الثالث عشر فى الطلاق وفيه مسائل

ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحايل حال حيضها او فى طهر قد جامعها فيه فانه لا يقع وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اى لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق فى غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهى يدل على الفساد وطلق ابن عمر امراته ثلثا وهى حايض فامره النبى ص ان يراجعها فقال عبد الله فردها على ولم يرها شيئا وفى رواية عن ابن عمر طلقت زوجتى وهى حايض فقال ص ما هكذا امرك ربك انما السنة ان تستقبل بها الطهر فتطلقها فى كل قرء تطليقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعى ان يطلقها فى حال الحيض او فى طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب الطلاق فى هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهى عن الشئ لا يدل على فساده كما ذكرنا فى الاصول ان الشئ يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة فى الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو صريح يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر فى اخر الحديث انه ص قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان خلافه بدعة لا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه ورواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امراة له وهى حايض فذكر عمر لرسول الله ص فتغيظ فيه رسول الله ص ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التى امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث بنصه فظهر انه ادخل قوله طلق امراته ثلثا ليستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر انه صريح فى وقوع الطلاق البدعى وان كان حراما انتهى واقول المذكور فى كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهى يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب فى مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار فى الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضى البيضاوى فى المنهاج النهى فى المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او امر خارج عنه لازم كبيع الحصاة والملاقيح والربوا كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهى عن الشئ لا يدل على فساده لا يفيد فى دفع ايراد المص عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا فى مسئلة الصلوة فى الدار المغصوبة لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك المسئلة على اجتماع جهتى الامر والنهى وكلامنا هيهنا فيما اذا كانت الجهة واحدة هى النهى فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الى اخره مدخول بان المراجعة المامور بها فى الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوى كما يدل عليه قول ابن عمر فى تتمة الحديث فردها على ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحى الذى يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله ولم يرها شيئا صريح فى عدم وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان اعراض النبى ص على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه فى ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق فى حال الحيض زوجته لاكتفى فى الرد عليه بنحو قوله الطلاق فى الحيض حرام ولما احتاج فى الرد الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا باضافة قوله ان تستقبل بها الطهر فتطلقها فى كل طهر تطليقة الحديث فتامل واما ما ذكره من ان قوله ص انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع فمردود بان النهى يدل على فساد الطلاق فساد تعلق البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح قول ابن عمر ولم يرها شيئا صريح فى اصالة ذلك فهو قول والظاهر ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث لو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان منافيا لنفى المستفاد منه على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث فى اصل الحديث ما رواه البخارى فى هذا الباب عن ابن عمر انه قال حسبت على تطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلانى عن ابن القيم من انه قال ابن عمر حسبت تلك التطليقة فى رواية سعيد بن جبير عنه على انه هو الذى حسبها عليه بعد موت النبى ص فى الوقت الذى الزم عند البخارى وليس فيها التصريح بالرفع

الناسخ بان الطلاق الثلث بعد ان كانوا فى زمن النبى ص لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخارى لم يوجه وتعوده بالكذب والمعنى اخرج لفظ ما صحة الثلث من البين قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان من طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعى واحمد يقع الثلث وليس بحرام وابو حنيفة ومالك يكون محرما او يقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق مرتان وسال النبى ص عمر لما طلقها ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله وابى بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا فى مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فساله رسول الله ص كيف طلقتها فقال طلقتها ثلثا فى مجلس واحد فقال ص نعم انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا قال لامراته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا انه لم يرد به الايقاع ضرب ثلث مرات لم يرد به ايقاعا مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا فى تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السنى ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا والثانى ان الطلاق الذى يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثانى اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبرا فى الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا والدين فى الحديث اصلا ان عمر طلق وهو بل الوارد ان عبد الله بن عمر طلق كما روينا قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرد على صورته والصحيح فى الصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد انه طلق امراته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله ص فقال انى طلقت امراتى البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله ص والله ما اردت الا واحدة قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله ص فطلقها الثانية فى زمان عمر والثالثة فى زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله انما ردها عليه وجعله بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة تطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قيل عنه هذا لكونه حديث العهد بالاسلام يحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدرى ما عليه وما له مما ذكر من حديث عمر وانه قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فيخرج عن كونها محلا قابلا لورود طلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثالثة ضايعا هدرا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القايل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثانى والثالث وقعا على شخص اخر او على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه او اشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز وتوهم فيه وعلى ان لا يدل الحس او العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القايل ضربته ثلثا قياس مع الفارق وتلبيس فان ما يقتضى القابلية بعض الضربات لا يقتضى فقلنا هيهنا ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما علم من ذلك ان الاتيان بالطلقات الثلث يكون بمرات متعددة علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع فى رمى الجمار سبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثانى فى تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذى هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق الاية على المذهب وما ذكره فى تقويته من قوله تعالى بعدها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف لانه لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها على ان يكون مفسرا بالمعنى الثانى الذى قواه الناصب اذ الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الايتين ان الطلاق الشرعى يجب ان يقع كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فبقى التفسير الاول لاجماله ظاهرا فى افادة ان التطليق الشرعى تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما فى قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك فيكفى فى ابطال المعنى الذى اختاره الناصب مقلدا لامامه ما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلانى من ان عمر الزم الناس بعد موت النبى ص بالطلقات الثلث بعد ان كانوا فى زمن النبى ص لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من ان الثابت فى الحديث اصلا ان عمر هو الذى طلق بل الوارد ان ابن عمر طلق كما روينا قبل فمدفوع بان المطلق هو ابن عمر لا عمر كما يتضح فى اصل القصة بل يكفى ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المص انما هو طلقها بضمير الغايب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغايب فعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله ابنه غاية الامر ان النبى ص اجابه على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل وهو رواية النيشابورى فى تفسيره موافق فى المعنى لرواية المص حيث قال ص فى قصة عمر انه اى عمر قال يا رسول الله ص ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة من تغير الصورة

ماذكره المص فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان دهشة زوجته اليه انما كانت لحلفه على ما قصد من عبارة الطلاق ومن ابن علم ركانة ان النبي
يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان تحلفه انما وقع للتاكيد بعد تكرار السؤال وايضا قوله كانه ابتدأ اي ما اردت الا واحدة يدل
على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهرا احتاط في السؤال عن النبي صلعم فقول الناصب انه كان جديد العهد
بالاسلام غير سامع للمسألة المذكورة مع كونها تعبدية في الظاهر ان يجب مثل هذا الحسبان وكيف تمشى هذا التوجيه مع ما مر من رواية القطان
من ان في عهد النبي كان يجب الثلث عليهم بواحدة مع ما ذكر في جامع الاصول برواية لابي داود في هذا الباب من قوله علم ان ركانة طلق امرأته
الثلث فجعلها النبي واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلا صورتي الكون وانتفاء حجة على الناصب والحمد لله تعالى واما ما ذكره من انا فدخ كونا وجه الحديث
الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك توجيه ما ذكره في تمسك كل امرء من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه تحكم شرعي في توجيه نفسه
ولو سلم كونه صحيحا في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وسنتين من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا وتكرر
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي اذ ذلك كان محالا خصوصا على النبي علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلعم وزيادة منه فيها ما لم يامر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي راه عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس بامضاء ما استعجلوا فيه وان
هذا هو محط طعن المص عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه مختاره عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا ابهاما وفرارا عن ورود الطعن عليه
بيانا تاما في كتاب الطرائف حيث قال ترى عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم
ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه ان يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد في
اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرف
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم والله اهل
العقول والديانات انتهى قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق اقرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يشترط الاشهاد في الطلاق لانه عقد حرم وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب
او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان تنازع الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى واقول لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعدمه من التوارث وغيره لا تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره فائدة الاشهاد ان
لا يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد
تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج باخت المرأة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيما ملكته بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا
يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو منتف اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود
بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم آه فلعله اشتبه الى ما ذهب
اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى وا
ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من قوله
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او
فارقوهن بمعروف ولا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما ستعرفه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
غير الشافعي فلا يكون حجة وهو احد قوليه والاخر الندب والاستحباب في حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق فهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا
نقول ههنا ثلثة امور واحتمل كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد في
مثل هذا الموضع عن مواضع رجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل على القريب وهو الفرقة كان
الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فبقي ان يكون ظاهر ذلك ناظرا الى الحكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت
سورة الطلاق ولما ذكرنا وغيره تعرضنا عليه وسنعاله كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة
اذ المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسبحوه

وتسبحوه بكرة واصيلا فالتسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق لا به تعالى دون رسوله صلعم مع قربه فقد علمت ان ظاهر
الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسألة ومن الله التوفيق قال المص رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ ومالا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال صلعم لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق والاكراه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح
ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقته فسخا الا ان الفسخ يكون جا
فيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى واقول اعتراض المص على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ
مكرها كان الفاعل او طائعا اول المسألة وعين المتنازع فيه مصادرة على المط وايضا كيف يحصل التفصي بهذا عن ما ذكره المص من مخالفة الحديثين
الذين اعرض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه واتى بما شاء ولنذكر ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطائع هذا لانه عرف الشرين واختار
اهونهما وهذا اية القصد علامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين له ان قوله قصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا
عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق دون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطائع اذ
العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشراء والاجارة وغيرها والتالي باطل ووجهه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل هو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره مختار
فاسد لان الهازل اختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان للهازل اختيارا كاملا في السبب اما في حق الحكم
وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزا
انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي
مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ليشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق اختيارا هونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نم ان فيما نحن فيه يتحقق قصد وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطائع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع قال المص رفع الله درجته هج ذهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز قال ابن المبارك سئلت امرأة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال
لها ارتدي فيزول النكاح وقال لو وطئ امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجته ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسألة
كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال الحيلة المحظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب شهد له بذلك شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل حوله زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى المطلوب وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
في فم امرأته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها
وامثال هذه كثيرة في المغالطات وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في الاحتيال ابتداء لقد الحرام
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
ما نقل عن علي انه قال لامرأة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان المص نقل عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر انه يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل ومحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انها محلل ظاهرا اذ لم يقم
دليل على كذبهما فادخ عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت عليه السلام الى قولها فافهم **قال**
المص رفع الله درجته **ق** ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقوله فاشار الى امير المؤمنين عليه السلام وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له ثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب ومن بعضه حر كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل ومن
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه وارد في قصة بريرة وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه بحسب نقصان المطلق وكماله لا بحسب نقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم وروده في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد لما
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة ما لكيته على الامة الثلث كما نا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا بحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم ملك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكر من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فكان
استخراج علم على لا للجهل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث او الاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا فلان قياس
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف
بل هو اولى فان المرأة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كاملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا اشبه بمن يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منعه لورود الاية المذكورة في الحرة منع للمقدمة
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وليس الايتان للامة بل لمولاها
فهذه الاية وبينته لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسند
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض باخذه الزوج فمرة غيره بانه ازالة قيد النكاح مفدية وسمي خلعا لان المرأة
بالعلم لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي كل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذار
في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى خلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء الى الامة في صورة الافتداء ايضا
مجاز لان ما تفتدي به من العوض ملك للسيد وبالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل بخصوصه عينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به هو مولاها فيبقى ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير فاعلا للفدية لغة ومن هو له في الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارة
الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي
الفدية الواجبة في يده فيدفعه الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم على لا للجهل فيه جهل وتجاهل لان المص
انما استدل بحديث سؤال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه لان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاعنه
فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان علياء حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب على
وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا اظهر عمر للسائل ما اجاب به عما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي لكان زعم الناصب لحال السائل
او لاعلى اسماع الجواب عنده ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى علي بافادة الجواب ليتم مزاحم الفاء ذلك الى السائل وهذا واضح عند من له فطرة سليمة
وفطنة قويمة **قال** المص رفع الله درجته **ر** ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرأة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية
فمعنى صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صدقاتهن شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المرأة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم
صحة استدلال المص بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان بلعبة القران فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في السبق والتاخر عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا
ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال لكل امرأة اتزوجها فهي طالق كان باطلا
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى **واقول** ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير
معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره كان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويزه الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا ظهر القبلية بعبارة صريحة في
المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن البحث وليس كلام المص فيه **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عمن له عليه ولاية لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله تعالى الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغير عوض ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان للولي رعاية
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت وهو الدال على عدم جواز التوكيل في الطلاق لان الوكيل
لم ياخذ بالساق انتهى **واقول** ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعدمه وهو العجز وعدم التكليف متوقع الزوال
فربما كانت المرأة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي عالما لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع هذا
هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عند تعذر اسنادها اليه
وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه
حديث مشهور لا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت مع ما اورده من النقض بقوله وهو الدال على عدم جواز التوكيل في الطلاق فمنقوض

ان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة
بيد من اخذ بالساق **قال** المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء ان تكون ازيد من اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر
وقد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق او قال الى ان اموت او قيد بازيد من اربعة اشهر فهو ايلاء وما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح ان المهلة اربعة اشهر بعد مضي مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى **واقول** لما جعل الله تعالى مدة التربص في الاية
المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بذلك بعد تلك المدة ولو باعتبار؟ ما يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفئة والطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره
الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة بحجة يعني ظهور فساده عن تكلف البيان والله المستعان **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى
انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة
في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاؤا اي جامعوا واضافه الى المولي قال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم
فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن
ماثوما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاسم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف
نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يمهل
المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق لدلالة النص
على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة
لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فتخرج عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب
المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء وذلك خلاف ما يدل عليه على اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى
جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب لحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف الظاهر جدا فلا وجه للمصير
اليه الا بالضرورة ومع ذلك لم يقتصر المص في الاستدلال على مقصوده بذلك بل حصر استدلاله بما ذكره ولا من اضافة المدة الى المولي بلام التمليك هو صريح
في انقضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص كما استدل به قدس سره بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح
في ذلك والناصب لم يتعرض لها لمخالفة النص وخباثته كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة
التربص ودافع لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق
جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي ص الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء
طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر وصول النفقة وفي غيره من المواضع فلها الطلاق
واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء العدة اما الفئة
او العزم على الطلاق والقران يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة والنص واما حديث
الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى **واقول** ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى جعل العزم
على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك فهما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وسائر مخصوص انه لم يكن بحق فاما المنافي لصحة الطلاق فهو ايضا فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على
هذا الوجه بحث **قال** المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزوج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد
خالف قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل
التزوج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك انه ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى **واقول** قد مر هنا انه لا مجال لجعل ذلك من باب
التعليق بالمحال **قال** المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي بواحد ستين يوما
وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق

وقبلو

وقبلوا جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول**
توجه المنع على قوله وحقيقته اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف هو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المص رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير مؤول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي بالاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي
يبقى ظاهرها بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه مؤول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين
يوما واحدا او اثنتين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقدير حذف المظهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
لدفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد اكمل في المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة
تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعاؤه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحصل مثل هذا في الواحد انتهى **قال**
المص رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تقدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** لم يسبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل عطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع الى الواجب مع ان الاية التي استدل بها المص قدس سره يدل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب من
الطعام اجزاء وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك في التسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل الامر بالاطعام
بحته عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو اللائق من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية
ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى المقصود
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيد
للتشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف فالصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا ص يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله تعالى
رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن فعل محمد ص حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق ~~هذه بينهما قلناه نظر~~
~~للشافعي بينهما فان الاولى~~ ثم في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للمنافاة بينهما فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس المعرف للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا تنقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم كلهم اياه عنده في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزيه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام
والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

بالاطعام

ابو حنيفة ان صح اذا عتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى **واقول** شكه في صحة ما نسبه المص الى الرجلين تعنت كما فصله في غير من
المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القران وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامر به على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى الدليل واللغة
وما عند اتباع ابي حنيفة فلا تكون حجة الا عنده **قال المص** رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قوله تعالى ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المراة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج
ان امتنعت ان تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر وبعد لعان الزوج ليس كك والاية ليست حجة عليه لان الاية بيان حكم لعان المراة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى **واقول** يدل على صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال في رابعها اي راي ابي حنيفة
واحد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها قلنا ام فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نصرة ابي حنيفة
ظاهر فان حبس المراة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه
كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ له فبقي الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بايات الله تعالى لكان اسد في دفع الايراد **قال المص** رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه اذا نقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك فعل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة و
الحل وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى **واقول** حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط **قال المص** رفع الله
درجته **كا** ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المراة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ لعنه به وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم
ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقب الشهادة بلعان الرجل ثم قال والحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تأخر لعان المراة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم
بالعكس لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى **واقول** قد بينا ان ما سبق له من الوجه لا وجه
له وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع مل قوله ويولح سواء **قال المص** رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل
الاول اذا نكح رجل امراته بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس وحده ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد
بحال بل لو غلق عليه وعلى الاب ميت لم يفارقا ليلا ونهارا مدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المراة
من الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امراة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل لامراته انه قد
مات فاعتدت ونقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب حضر الاول فاولاد هؤلاء الاولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث لحقه الولد ولو لا
اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امراة وطلقها في المجلس ونكحها واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فما خوذ من الصور التي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقدار والتمكين من الوطي
كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة ولا خالف الضرورة انتهى **واقول** ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء
على الشرع سيما اذا اريد بالامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض
ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فما او شهد اثنان على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين وشاهده القاضي في ذلك اليوم
ببغداد لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن بحسب المصر بطريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري
عند العقل السليم الذي لم يكن تغيره افة التابية **قال المص** رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى ان الكافر يجب الكافر اذا مات عنها وجب

عليها

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال الذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى **واقول** اطلاق التخصيص بالجملة انما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا بمخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد برهنا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع والا لم يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى **قال المص** رفع الله درجته **كد** ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل في الاشوهد ولو كان معتبر الوقع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان
الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى **واقول** ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة مع مدة ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه زور ومهان
قدر الشافعي عندهم **قال المص** رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عم الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله عم لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القران عشر رضعات معلومات تحرمن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى **واقول** ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على انه
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيرها وان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالويل لهما
واصحابه الذين احضروا لهم في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطا وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
تحرمن فنسخ بخمس معلومات تحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عم لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الكاظم عم قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلثة قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولمنافاته لاصالة الاباحة وروى العامة
عن علي عم وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما روي عن علي عم عن النبي صلى الله عليه وآله قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل يتعلق
به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عم فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عم وينتقض قياسهم
باللعان انتهى **قال المص** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتد به
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بعث مائة سنة بعينه وكان مملوكا
له قبل اقراره وعتق عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى **واقول** قد مر ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه **قال المص** رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي صلى الله عليه وآله من ابر قال امك قال ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والوالدة والاولاد والاحفاد
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب او يكون النفقة معسرا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى بهما دار
شنار ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تشبثه بتوجيه ما ذكر كما لا يخفى **قال المص** رفع
درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة

لان

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان تكسب لدين والله تعالى امر بالانفاق والعجب قال لو سلفت وجبت نفقة شهر ثم مات او طلقها باينا
لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها ما يلحق النفقة من غير موجب وسقطها مع الموجب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان قياس ابي حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى
لو كان بحجة الكتب لكان لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التي يترصد الواهب عوضه عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على
النهي قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الرابع في الجنايات** وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد
اولياؤها نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى بل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل و
الرجل بالمرأة فلا شيء في تركتها ولا على ورثتها لكماله ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين بعقله
وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص توخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو تشدد
بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم هيهنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ
بالله من مذهب باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى واقول قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لو ذكر في كتب القوم
مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين
الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد قال القاضي البيضاوي
في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اي المفهوم دليل شرعي يعول
عليها في الاحكام كالمنطوق فلما فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله عم خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه وطعمه وريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه
يكون طهورا بمفهوم قوله عم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من
المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غير مكان قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلعم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت
انا والاشتر الى علي فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلعم شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه
فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم
لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سئلت عليا رضي الله عنه هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما عندنا الا ما في القرآن الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا
يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ما يكون
معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلعم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رايحة
الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى واقول يتوجه عليه اولا
٢ ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى في البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل
به المصنف من الكتاب والسنة وزعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من دلالة الاول لا يليق بحال الشافعي والثاني بما لا اخفاء في بطلانه
فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف وفي اثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح
مع انه منفي بالاية وعموم قوله صلعم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا اخفاء فيه ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله صلعم ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار الى الخبر ولو منع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان ما ذكره من
اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه بالاصول وقصور فهمه عن ادراك دقايق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها لظهور اشتراط
القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تقطع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع

وان كان

الاذن

الاذن اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوخذ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي ولنعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر
خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلعم محافظة لاهل الكفر اذا سبوا النبي صلعم بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله
جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس التي حرم دمها باستشهاد كافر من ذمتها امور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع اخر ومن العجب اسقاط ابي حنيفة كل العجب
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل الصليبي عابده فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لمال عابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب مال من امواله هذا على ان النبي صلعم حكم لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلعم وعن الله تعالى في القرآن اذ يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات قط عموم قطع يد من سرق مال كافر ذمي
بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي فنحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا انسيه لبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وما ربك نسيا والله تعالى التوفيق انتهى وفقه المقام ان وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس ما اخترعه له الناصب واضحه به بل الوجه ما ذكره القم قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد تصرفوا
في قوله صلعم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان معناه لا يقتل مؤمن بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر والمراد ذلك ان المضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالحديد
ولا النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ضمان الحديد حتى يصير المعنى
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترك
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج من عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد خص بكونه في العهد اذا كان تاما لم
يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد لا يفيد حكما
اخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد اذا كانت للتاكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو
افاد لا استفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع اقتضاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا رجل في عهده في انها
صفة لا تمنع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يضر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب شركة المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي صلعم لا يقتل حر بعبده وقوله صلعم
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا ام ولد
ولا بمبعض حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى واقول قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس وساير المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المص هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس وتعميم
نفس قوله تعالى الحر بالحر وقوله صلعم لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه وشق بطنه قتل به وقد ٣
خالف قول النبي صلعم لا يقتل والد بولده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك انه صح ان الحذف بالسيف مما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب في غيره فيتحقق القتل
هو النفس يقتل بالنفس لعموم حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس بابا حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في توجيه
فتوى مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه المص من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله

من

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص بشرائطه
سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل به وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل بهم والظاهر ان هذا الوجه من استحسانات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المص باي وجه كان ولنعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم نقتضيه فليس من العقلاء وان علم فقد الم حرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في حجة ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس العمدانية مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولى الغرامة على سفك دما
صلحاء العامة وهذا يناقض مقصود كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تع
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي صلعم ان اعتى الناس على الله تع القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحل
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني بقود لان القتل المبتداء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تع فمن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له داعيا لحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لان السارق والقاتل هرب ليدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكره من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى واقول
ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية مردود بانه هب الامر كذلك لما روي عن الحسن البصري في قوله تع ومن دخله كان
امنا قال انهم كانوا في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المص لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم يقل من اين اصاب في الحل ما قيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المص من الاية صريحة في ذلك فانه امر من الله تع وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تع واما من
ادعى انه خبر من الله تع عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تع بما لم يقله كان الناصب ضم في كلام تع لاصلاح مذهب امامه ما لا
يدل عليه كلام تع ولا سنة نبيه صلعم اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية نفاه الله تع عنه في الاسلام بل ما زاد الله تع الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على عمى جهله بل على جهل ما في الكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رض انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه رض وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسسته حتى يخرج منه وعن عطا عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى
قوله تع مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرءة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وبان قال انما هذا في المقام وحده مسقط لايته فيجاب عنه بان الله تع لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
۴ باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تع قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تع وبهذا نقول لا يحل قتل
احد لا مشرك ولا غيره في حرم لكنا نخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل نفذ فيما عليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا وقاتلونا قاتلناهم
فيه وهكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تع فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلا امره كله حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه لشيء اخر الا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر ولا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تع في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تع في احد الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل بذحل الجاهلية حكمه ايضا حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت
ذلك دون الثاني فساقط جدا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله لمطلوبه على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل بذحل الجاهلية ايضا كذلك ولعمري هذا ظاهر على ادنى محصل وقد خفي على الناصب لغباوته قال المص رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي صلعم في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى واقول صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روي ايضا
في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم هيهنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف انتهى قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا توجب اخذ مال الجاني انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطاء فليس لهم مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى واقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جانب
افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبدا ويجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من يقتدان في حقه والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى واقول فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمة دمهما على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق وفاقا من الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن اما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تع وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية مقيدا
معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قدس سره قال المص رفع الله درجته ي ذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مؤمن وجب فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تع ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله صلعم في النفس مائة من الابل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب ظنه كافرا او رمى الكفار
وعلى من قتل مسلما في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما القصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابن ابي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحديث
ففي النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وتغليب كونه من الكفار انتهى واقول لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور
واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعاية ايواء الكفار
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذه الفتوى وامثالها ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية على اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك ولم يتعلق
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تع ولرسوله صلعم وكيف
انطلقت لسان مؤمن يدري ان الله تع امر بالنار بهذا القول السخيف ونسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تع
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله صلعم وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا لا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تع من هذا القول انتهى قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت ان يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يستراب في ان قياس انكار المراة كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان الملاعنة لا يحتمل نحو الكذب على الوجه بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استكراه احد لها على ذلك واستنكح عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر وتانفت عن اظهار ذلك او استنكح حر نكاح موقت على مذهب او نكاح متعة على مذهب مالك والامامية وتانفت وانفت عن اظهار ذلك على ان المروي بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول لعلك قبلت ونظرت ونحو ذلك فكيف تحد المراة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى ذات محرم كامه واخته وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء شبهة دارئة للحد انتهى واقول كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف ولا تتهم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتاكيد الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا ولا تكذيبه في اسقاط الحد ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا بعيد جدا انتهى واقول بل هذا ابعد من حقيقة الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب المبهوت الذي مقاصده عنه يفوت فينسج سودا واهية كنسج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان اللواط مما لا ايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قوله صلى الله عليه وسلم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط هو حد الزنا وله احكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون الا التعزير انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواطة مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وفي ترك قتلهم ذريعة الى شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والاجام غير ممكن والميل الطبيعي الى اكل الميتة والدم قليل طبعا وشرب الخمر يزجر صاحبه بمجرد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو ظاهر ومفاسدها الباقي يظهر بالتامل فتامل قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امراة للوطي فوطئها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجرت امراة ليزني بها فزنا بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار يوجب الحد لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود انما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الاقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وساير الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فهم دائما يشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة فهذا من عجايب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه مهرا بل منعوا من اقل من عشرة دراهم فلذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول الصاحب وفي هذا عملا اذ يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم واقل مهرا في الحرام مع ان في هذا تطريقا الى الزنا واباحة للفروج المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكباير فلا يشاء زان ولا زانية ان يزنيا علانية وهما في امن من الحد عند اعطاء ها درهما يستاجرها به للزنا فقد علموا الفساق حيلة في ان يحضروا مع نفسهم امراة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا قتل عليهم من اجل ... الزانية و الصبي

البغا

البغا فكلما فعلوا من الفسق خفت وزرهم وسقط الحد والعذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا معهن نكاحا ثم يطاهن علانية امنين من الحد ثم علموهم الحيلة في السرقة ان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم ياخذه الاخر من النقب ويخرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا صحيحا فيكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت وينجو امنا من القود ومن غرم الدية من ماله ونحن نبرء الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعلقوها بقران ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد مهلك وراي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستاجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان للمستاجر والمستاجرة على سائر الزناة جرما اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه واخته وبنته نسبا او رضاعا او باحدى المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى واقول قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم ان ههنا ايضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فواجب ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا بامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم الزواج فحق لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه هو الحلال الطيب والعمل المبارك واما كل عقد او وطي لم يامر الله تعالى به ولا اباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى اما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من قول القائل هذا نكاح فاسد وهذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال مطلق مباح طيب ولا ملامة فيه ولا ماثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد لا شيء الا فراش وعهر حرام فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية اقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا وان معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس عبثا ولا باطلا بل حق فصح من هذا ان كل عقد لم يامر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول جواب الناصب غير مطابق لايراد المصنف قدس سره لانه ورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم بلا اقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ويقيم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف ثم عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا فاذا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتاخر شهادة غيره من مجلس الى مجلس اخر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة لا يحصل دفعها الا بالتفريق وان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى واقول لا يشتبه على احد ان تشنيع المصنف على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر لا شبهة فيه قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهذا قد اتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد وقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعل الله لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد به استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد
به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله صلعم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ورجم رسول الله صلعم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودي انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم منع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم
ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما
الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا
للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة
ان الفعل واحد لانه الزناء والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا
حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله عنده مبني على ان الكفار غير مكلفين بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام
انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة
الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمناف لما
ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين
في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل
ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في
تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما
ذكره في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة
والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما تاما
من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهد ذرايع اشهد
اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد ومن يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدق نظره فيوجب
الحد في مسئلة شهود الزوايا اذا عاينوا في تفطنت لدقيقة هي انزحافهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا
فاقر مرة واحدة سقط الحد عنده ثم وجب الحد في الوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه ظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما يحصر
تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف
حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد عرفنا بحمد الله
تعالى على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلعم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا ان الامر فيه بين
كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلعم قال ان دمائكم واموالكم
واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يات نص في القران ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد
في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا
حكم القران والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحدا بعد واحد فتم واحد ولا اربعة
فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف
ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهدان
والثلثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
انه لو كان ما قالوا لما صح في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس
شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقران في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب
قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهد في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم
ثالث

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق واذ هو شاهد فليس قاذفا فحين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت الاخرون ثلثة عدول
في الحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا فاذا لا انكم بالحاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذ لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه
وان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كـ** ذهبت الامامية الى وجوب
القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه انية كالجفان والابواب فيكون في معموله القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لان كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص يدل
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما مر فلا يليق من مثله
دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي سقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي ذلك في احاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي نزل بها القران وبها خاطبنا الله هو الاخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه فيأخذه
متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه وهذا مما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلعم القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجب فيه القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسياتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كـ**
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معه البيت وسرق مال المستعير لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما لم
يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها الا اذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه سودا فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقران دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين
بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القران وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القران وقال ايضا اذا نزل الجمال الاجمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاجمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة
واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمل القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل
واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة اولا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة فمن درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة من يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد حكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال المص رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتخريج بعضها كذب نشا من عدم تقيده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لاظهره الناصب
وارتد واعده ملك به قاب الحنفية يرشد الى ما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها اه اذ
الظاهر من ذلك عدم تلك القيود وعدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد بما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة
للحد اه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وانما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على المص قدس
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا الحد
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرء بشبهة ولا ان يقام بشبهة انما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد
لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك ... من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجهل بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كوادن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يلتفت اليه اولو الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقه من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تسوى ما يبلغ درهم او اكثر او فلاع
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والفضة
تبع لانها تدخل في بيعه كما تدخل الحلقة والدفنان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ لم
يوجبه قران ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القران تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ في الاديم واللخاف والالواح
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد اما مثلة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن
رعيته وروي روايات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسؤولون عما استرعوا من ذلك فاذهم مسؤولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم وانهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خان وضمانه وهم اهل تابس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يجلد
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا في ماله حق اذا احتاج اليه وكلف الانفاق
عليه قالوا وقال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
فيما اخذه من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القران فحق الا انه لا يدل على ما
ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرهما قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقدمة الاية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من
مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحد وبل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القران لقول الله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود دفعا فاقامتها على من وجبت عليه احسان اليه وانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اماما لو كان له ابوان قد سرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالاية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر اقامة الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهما بالقسط وباداء الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم
هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن يوجب الرحمة لبعضنا اسقاط اقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان للاب ان ياخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعف اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانه لم يخالفهم احد ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال الولد مقدار حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ما سرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من مال
لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل
ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم نقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام باطل والاحتجاج على الخطا بالخطا بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوه وكسره لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنى بامته يحد كما
يجد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب
عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد عمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تصلف الناصب بها من قطع رقبة ابن المطهر بالمقضاب الشمري مع فراره ههنا وفي ساير المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي نجز
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه والهما الكرام الى يوم القيام **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عم التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة والاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثم المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن
الشافعي انه قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا
يسقط الحد بمجرد دعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه ولا شك انه كذلك لانه لا يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي اني تبت فسقط عني الحد
فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدايع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة او لم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالاية على مطلوبه من الغرايب فان الاية يدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث هو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد دعاء التوبة وان لم يكن استخفافها وعملها لا يصح ان يكون مذهب المص لان له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة
الاخرة فعقوبة الدنيا اولى وتدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر او
الصادق ع في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف فيه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط اه انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد دعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد ايضا ما ذكره الناصب من
النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الوخيصة التي خص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
غيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية يدل على قبول التوبة
لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حقه يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام
في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف
وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد الرجل بالجارية واخذ المال فيها والقود استوفي منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل
وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وازبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما عمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح
لا حد الا من الثلثين فهو حرام ولا حد حتى يسكر

ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال عليه السلام كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجتمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للاية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده ما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فحد السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** فقه المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كالزنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها قتل ونحوه وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فمما نشأ من جهله بمعنى الاستيفاء ثم استيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروى عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فيا منبع العجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما خامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدق الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييده باحمر المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلح العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث ايات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر وكاين بالقليب قليب بدر من الشيزى المكلل بالسنام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عني وينشرني اذا بليت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسول الله صلى الله عليه وآله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام او المسكر حرام الخ فمدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتامل **قال** المص رفع الله درجته **كد** وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله عليه السلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من اربابه المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الاخرة ويعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والاية ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسألة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

البلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنايم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا لاخذ الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث فيتمد
استباحة مال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويتحير ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة
بالنقل وله على هذا الحكم دلايل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهادات وان فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه
المسألة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب في كل هذا ليس الا للجهل بمسالك الدين انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل مم ايض بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يؤاخذ بما سبق عليه لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث منهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين حدث منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففاسد
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايض موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمنع الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايض مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بان المسلم الكافر لكان
الغاصب الفاسق الذي يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المنتنة التي لا تليق الا بالكلاب وجيع
الكلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلائهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلائهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا الحكم دلايل قوية متقنة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية الخ مدخول بان اول ما فيه انه لو كان الادلة كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ماله
من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم برهانا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في دار الحنفية مما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم فقط حكى في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى حنفي فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة مثبتة على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا وما لا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو
الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهذا ظاهر اما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على المال المباح ثم قوله لان العصمة ثبتت على
منافات الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من ثبت له من المسلم والكافر انما ثبتت على
خلاف الدليل فان الدليل هو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما الاخذ وانما يثبت العصمة لمن خص
هو به لسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به اذ لو لم يكن هو مخصوصا به لزاحمه غيره في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يعذب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع صريح العقاب ولو سلم فلا بد

على ان خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروايحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تع قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القايلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايض ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قالها صبي لو وقع الناس من فلاحة لوجب ان يتهيؤ لضربه بالنعل والسوط على انا لا نم اجتهاده كما لم يسلمه ايض ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما قصارى امره الراي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وايض من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من مثاله فهو لا يصلح لان يعد عداد المبتدئين فضلا عن المتجزئين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهد لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا هو وامراته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك ما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحراير اسروهم وبغوا على الاسلام
في حال اسرتهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يبايعونهم متى شاؤا وهذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدمري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرايرهم عطية فهم عبيده وماله يطاء ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كه** قال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغايبة عنه والارض والعقار وغيرهما مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العندنات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المص رفع الله درجته **كو** قال ابو حنيفة اذا سبي الزوجات الحربيات وملكهن ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الاية دل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل الاوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تع والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهن على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات يجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصور التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما
اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المراة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمراة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
زوجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المص رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من اليهود

من اليهود والنصارى والمجوس كان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روي
عن مالك وابي حنيفة فلانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون اما نأكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح
عن بريدة قال كان النبي اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم هذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم بعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت يبعثونها الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تع وقاتلوهم الا انا عرفنا جوازه تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم آه ويشهد بصحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط وانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تع قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تع قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تع عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه عم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تع من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تع لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تع ان نكرهه وهم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه وما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تع قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فظني انه من موضوعاته او تحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم النبي صلعم بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايض من مكابراته التي ارتكبها تمويها لمراده فتامل **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الخامس
عشر في الصيد وتوابعه** وفيه مسائل **آ** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
الصيد ويستحب تسمية الله تع عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم دلالة رواية ابن عباس في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن دلالتها على ما ادعاه وانما المسلم روايتهم عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما يقتله الله
ولم يعد هو تفسير ابن عباس للاية بذلك كما يرشد اليه ما سطر في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما ادعاه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايض ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تع وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا خراج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايض يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال** المص رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا الكلب بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تع وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانهما

اسلت علي نفسه فلان وجلس معه كلب ليس كلبا غيره وقد قتلته فاذا انا كل فانك لا تدرى ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد كان الصيد قد يفلت عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالاية انها تدل على اشتراط التعليم بالفعل وحين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى ائمته والحمد لله تعالى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف قوله تعالى احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المص قدس سره انما نقل هذه الاقوال ونظائرها من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسبه المص الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان فقاهتهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المص عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم او لا يذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قباحة ما نسبه المص الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل اكل ما مات من السمك في ماء جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء بما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا يطاق مما لا سبيل الى علمه هل ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة مهدمة او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل بما ندري لعل الجن لا سبيل لها الى معرفة ذلك ام يمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال الله تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي تشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح مذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم يذيد ما بيد الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم ادرتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبه الا مطايبة المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه اصح واشهر من ان يعده منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حل السمك فيما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب تحقق الحلية بقطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك وجه لكن فليس **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروى ان جبرئيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال عليه السلام على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلى الله عليه وآله قال موطنان لا اذكر فيهما عند ذبيحته وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا للعموم اصلا وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار ياكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد وتوقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع وقبل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق ووجه ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امام الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع هلك اختلال اظهر لانه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا وياكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المص رفع الله درجته

الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها

وفيه مسائل **ا** ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يتسهل في الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتزهد عما جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والايات ليست بحجة عليه لانه تقييد للاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات في حد ذاته بل التلذذ لمصاحب الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **واقول** ليس المراد من التحريم في الاية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف الناس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية وما صرح به المفسرون من ان في الاية دلالة على ان التقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا تقيد الترديد الذي اتى به الناصب المردود وحكم بكونه اصوب واما قوله ان الايات لا تقيد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد تدبير الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسئلك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فان اقام الغير عليها لم يحنث وان خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسئلك بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد به الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب ابرار المقسم فان لم يفعل حنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد اي مخالفة في هذا للعقل انتهى **واقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه اذا قال لغيره اسئلك بالله لتفعل او اقسم عليك بالله يحتمل ان يكون ذلك يمينا في المفاسدة فالعقل الحاكم باصالة البراءة وافاطة المسببات باسبابها الظاهرة يقتضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل ما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصدا ما في حق القائل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتسميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لا بد لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا هيهنا بنفيه واثباته فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كانه اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى **واقول** هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على احد الضدين على الضد الاخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدمه السهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب فهو على دابه على الافتراء في المذهب **واقول** ان المص نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روى عن عمران بن الحصين ان رجلا سئل عن الكسوة فقال له عمران ارايت لو ان وفدا دخلوا على اميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المص ايضا نسبة الشافعي الى القول باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير في قال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقيقه في مباحث الاصول **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام يوما وليلة وقد خالف العرف وكذلك الايمان مبنية على العرف اللغوي والعرفي الاصطلاحي والشرعي للكل معا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان او اكثر ونوى واحدا منها حمل عليه وان اطلق حمل بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث وان خرج باهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به واقله اليوم والليلة انتهى **واقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر لان الكلام في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منها السكون زمانا يعتد به **قال** المص

رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه بر في يمينه وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك
بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه وبالعيال وبالمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم جعل
مابن من ترك المتاع خرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انهم فيه ساكن في مكان اخر وان كان عياله وولده في
غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمي المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال لا بد على ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع موا[له]
اه توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المص حيث قال في لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد
بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من انه تدقيقه في المعقولات غير معقول قال المص رفع الله درجته ز ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمثل هذا اصعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها وابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره لا من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح والتسلق من خارج بسلم ومن الجدار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقتها المركبة فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخو[لا]
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائه التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المص لان المص لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذلك قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلعم سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلعم او مسجد الاقصى او قبور
الائمة ع لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح واجزأه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصد ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وثمه
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قدم جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وامر العرف ليس بحيث يفهم
منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فقد نقلنا
من جوابه ففيه انه خال عن الصواب قال المص رفع الله درجته

الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سأل العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرايب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال
المجتهد فلا نسلم انه يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز عليه خطاؤه

في نقل

في نقل الاقوال وخصوصا بما هي من الحاقها وتقييدها احتمال غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السؤال عن المجتهد فيجب ان يكون الاخذ عنه عالما بالحكم
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجهة في هذين القسمين
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله صلعم اخروهن
من حيث اخرهن الله تعالى ومن لا هالة قدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيلهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى واقول اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيلهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من تحته غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى يا ليتها كانت القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مط ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال صلعم من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال ع ردوا الجهالات
الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب وسنة متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي راه ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا يتتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى واقول اعترف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بل بعيد منه جدا وقال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفوا
بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى وايضا يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بهما
فيهما كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المط انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال والقصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته و
مكانها او في غيرهما وفي لو اقر رجل في مجلسه فقضي بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا بعلمه فظهر ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل واقول
قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسئلة قولان ففي احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما راه او سمعه هو منه على علم ويقين كان اولى والقول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة اه ونحن نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق ضلبه بالوجيز و
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المص للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي منهم ولذا كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل قال المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فسخا واثبات العقد اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له ومنه في رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين حكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان

انهما شهدا بالزور ومثله في الفسخ والاقالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا
وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الفروج من
علينا الا بما لهن اليمين سببا واسترقاقا وابو حنيفة ما احصن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها
لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انه حلال له ما لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق وادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت
عليه وما طلقها وقال انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم واني في طول عمري قلدته
وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف خالف ابائي واجدادي وخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا يسمعه الله
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا فالزومها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة بمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب والتسليط
على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله
فكذلك صحيح فيجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان
بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا باجتهادك ورضي بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام بهذا حيث قال شاهداك زوجاك
فلا باس عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتقد فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى واقول ويتوجه على الناصب الجاهل اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المصنف رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى
وكذا يتايد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اردف جميع قواعد الشريعة بامر
هدم به شرع محمد صلى الله عليه وآله قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطائه حلت الزوجة للمشهود له و
ان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب القلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم حسه فضلا عمن يشتد نظره ولهذا اشتد المطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى ان مموه بهدم
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل به ان لم يعلم بنقيضه فليس من العقلاء
وان علمه فقد اخترم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل المحرم من الشيء المفسد حقا وبيوع الغرر
قبل ان يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي ينفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا
ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا خصلة له غيرها ولا معنى له سوى هذا ولا فليأتوا باية او سنة بخلاف هذا
ويابى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا ابتناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ
الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد فاذن فلا شبهة دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفي اه فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة و
يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك بما رووه
من قضاء امير المؤمنين عليه السلام ففيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عليه السلام بتزوير الشاهدين هنا ولو
ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقها دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عليه السلام وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عليه السلام مخالفا لما
نص عليه قاضي قضاة العالمين ومولى الخلق اجمعين سيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء
واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاة انما نصبوا للانصاف والانتصاف

ودفع

ودفع الاعتساف واقامة المعدلة بين الناس واستيفاء الحقوق من الممتنعين وابقائها على المستحقين فحاصله يرجع الى اظهار ما كان مخفيا ونقل الخفاء
عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية بدل قوله صلى الله عليه وآله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله
يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد اه ففيه ان المقلد الفطن بل من نزل ادنى درجة عن كودن اليهود لا ينبغي
ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل
السادس قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى
ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على
الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها
في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط
في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته
وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق والوثوق بصدقه انما يحصل بعدمه فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك
للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول
الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كساير الكباير ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة
بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح بسماع
الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد
عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى واقول فقد استدل المصنف على
عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فبقي كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال
في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من
السابع حيث انها خالية عن احتمالها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المصنف انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعمي قبل الحكم بشهادتهما لم يبطل الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل
الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو بقي حاكما لكان حاكما
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة
الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وساير العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد في مال وحد ثم مات او جن او عمي او خرس لم يمنع
الحكم وان كان قبل التعديل بل يعدلهم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة فصار كانه لم يشهد و
الاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على
بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر
الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده يحلل
وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى واقول
لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما
ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير منتج اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف فضلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المصنف وانما الذي قصده
المصنف في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المصنف ويصرف
عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد اقل الامر من ذكر واحد من تلك الدلائل لينظر في صحته و
فساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه
لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه يعتبر

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة بالمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة
البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولان خاص المحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وايضا المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى
من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة المفترين انتهى واما ما ذكره من ان نفس الحكم محلل عند ابي حنيفة فمردود بما مر من ان العدليات المجردة عن البرهان
مساوية للكذب في امثالها بقوله هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم الخ فباطل لانه ظاهر
ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسوق ظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق التبين
قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المص رفع الله درجته الثامن قال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي ص لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد وبغض وامر منادية فنادى لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال النعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا يتاتى اصلاحه
بليت ولعل وقد فسر اصحابه على رغم انف الناصب العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل انه يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين فطالع ثمة قال المص رفع الله درجته التاسع قال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالزنا
والشرب اما ما يدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل فللضرورة كما شهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد ان بعد كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس باجماع اهل
الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
نعوذ بالله من ذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى قال المص رفع الله درجته العاشر قال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي ص حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار
الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب
الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله ص ولم يتقرر
به حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا عن حكمها عمر فقال عمر ما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدابير الحروب
فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكر من مرور النبي ص على لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين ع مر في الكوفة على
قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي انه لم يامر بتركه ولو كان حراما لكان يامر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كان على صور
الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه ح
كانا يلعبان به استدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والكرم ليضع فمه في الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا لنزاع زوج الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غايبا عن البيت التي يقع فيه الزنا لا يحضرها في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا لئلا
يكون كالقمار واكلا للمال بالباطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطاها قائما مثلا الى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد اللعب
بالشطرنج منقصا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واراد ابو حنيفة الاجتهاد فانه يفيد تشحيذ الخاطر ويغير

في الامر عن الحروب كما هو معلوم ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسال عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب
على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمساهلة في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الهوس بانه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله ص وعدم رؤيته له كما ان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب كما سيعرف وصحة الحديث الذي ورد عن رسول الله ص في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر للشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب من طريق البحر مع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لادائه طريق التدبير في الاراء
والحروب في درايته كما ان اللهو الذي يكون لاهله اعز محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين ع في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله ص بل يحتمل انه ع نهى بالعبارة التي اتى بها رسول الله ص قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي ص قد نهى قبله عنه ليشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل قال المص رفع الله درجته الحادي عشر قال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا يعزره ولا يحده ولا يرد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر الا المسكر الا الخمر فلا
يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى واقول قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله ص كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى ص بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله ص وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وساير الاشربة مما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي ص جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسول الله ص عن ان يريده بل قد نزه كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من ربعة ارطال واكثر وما بين ذلك
وقد لا يكون هنالك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملء الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة
قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبيرة ومنها صغيرة حتى نردهم الى مقدار الصوابة فيحصلوا في نصاب من يتحير ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرف احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدري ما هو وحاش لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والموذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زايد على الشبع و
الري المحسوس بالطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا القاصد الى اذاء نفسه
واتباع شهوته وكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله ص كل شراب سكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي سكرت الشارب بالضرورة ندري هذا بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد
السكران انه ليس بسكران حتى لا يميز الارض من السماء والماء كل ذكر وانثى فهذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى قال المص رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الثاني عشر
الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله ص من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال ع من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى واقول يكذبه ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة بجميع ما يوجب حدا وفي جنسه ما اوعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي ص وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغاير وفي جنسه على صغيرة كغيبة وكذب وسفاهة ولعن وهجو بمنة ولعب نرد لقوله ع من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي عد فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا ينقض ح هذا وان اراد به انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه قال المص رفع الله

الثالث عشر

درجته وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تع واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور والغنا وقال الله تع ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال ع الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي ع عن بيع المغنيات وشراهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء مما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عائشة رض قالت كانت عندي
جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله ص الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايض روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي ص فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا تضربن بالدف وتندبن من قتل من آبائي يوم
بدر اذ قالت احدهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله ص دعي هذه وقولي ما كنت تقولين فعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى واقول ذكر في كتاب الينابيع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطبيرالحمام والغناء وسماعه لقوله تع و
من يشتري لهو الحديث ولقوله ع الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القران واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به وقد ذهب ابو علي بن
الرابع عشر ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر قال المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته بعد توبته و
وقد خالف قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية و
يحاود وقال مالك شهادة المختبي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجادل المقر في الحديث فيقر فيسمعه المختبي لا تقبل وقد خالف الاية
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم استماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلائل فوجه الحد
القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم اطلاعه على حالة المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوع
ذلك في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المختبي انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيد فانه مشروط
بشروط فهم من السنة انتهى واقول القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايض لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد الكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث
بها مالك في اضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
الخامس عشر النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط يفهم من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على الاصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت شهادته انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بشهادتهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى واقول لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني اذ
السادس عشر الاصلية تثبت بشهادتهما آه فلا وجه له اصلا فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى وجنة امراة فانكرت ولم يكن له
بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله ع البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة لبراءة كل امراة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى واقول لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا قال المصنف
السابع عشر رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطي اثنان امراة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه مائة اب الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امة

تحت

فحدث ولد فقال السكل واحد منهما ابني من شبكا الحق بالامتين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان اشترك اثنان او اكثر في وطي امراة وقد اتى بولد يمكن من كل واحد منهما بشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطاها رجلان بنكاحين فاسدين او يطا الشريكان الجارية المشتركة او يطا امته ويبيعها فيطاها المشتري قبل الاستبراء
يعرض على القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القايف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق
الحاقه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما ما لم يظهر المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول بالحاق
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى واقول ما نقله المص عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه مما يتحد به مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله ص ورد هو عليه
بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما لو وجب في انه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان
الثامن عشر يقول انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده ظهر من ان يخفى قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابراه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حبوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه للمبرئ ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى واقول ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة آه باطل فاسد يدل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيح
في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه كذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقابل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها تقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة آه فمردود بان عندنا ايضا لا يروج الا على مقلديه والا
محجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حملها على غير صالح لا صلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حيوة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما له كان لمورثه في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
التاسع عشر مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصح صدق العام بعمومه وهو ظ قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تع فكاتبوهم وقوله ع الناس مسلطون على اموالهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
كاتب باذن الشريك اورد ونه لان المكاتب يطالبها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه والى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى للملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما يضر وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان
مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مط وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها التصرف على حد اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك او لم ياذن للمعنى الراجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة على بعضه وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا او سفرا
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه قنا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

انه حرف الكلمة عن موضعها كاليهود والنصارى انتهى واقول لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة
له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لابد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل وقوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل هيهنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما
ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبته
ما تفرع عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله هيهنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تفرع عليه الفتوى كما مر فالتحريف انما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار المملة في قوله وذلك المعنى اه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله اه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المص على الكل فتدبر قال
المص رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بما شاءا على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة
وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد او اطلقا فانها
يقسمان كذلك وان اختلف النجوم في الجنس او الاجل او العدد وشرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك وبالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا لما ساغ انه لا
يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
ويقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع لا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لمالك الكل ان يكاتب كل العبد
وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام
الكل والبعض وحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا اخر مزخرفاته الذي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى واقول لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على المشترك فيه بصفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء
الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع وقوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التافيف فهو حجة معتبرة اتفاقا ولهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
هيهنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب
الى هيهنا كلها مزخرفات بمعنى المحرمات والمزينات وان المزخرف بالمعنى الطاري في الاستعمال مما يليق بكلام الناصب وائمة اسلافه قال
المص رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المط بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فليجتهد كل من يؤمن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسؤول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا امر الاخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تعالى من مزال الاقدام وفيما اوردناه في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من يستغني عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلي ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تفقد اولها ولا ينفد اخرها تقصم بها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف المتطيرين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى قال الناصب قد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم حتى اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها اثر الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق واتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو خالف ضرورة العقل
وخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه لقصور باعه في طرق الاستدلال ولغلوه في الابتداع
والتعصب ولوفور اغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المنصف المسترشد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وبصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من ارباب مذهبه وبعد التامل التام
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملحوس من فضلات
المعتزلة قد جمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم وترى البتة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده ووضوح بطلانه وها نحن الان نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى واقول جعل الناصب التشرير ما اتى به من جرحه الذي هو الشر المحض
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير نصيب اعداء
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاؤه لكونه خيرا وعبادة كما
نوى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك نظم مدعی نازد که توفیق عبادت یافتست   خاك عصيان تش به توفيق جاى دیگر است
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وح يتوجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته بجرحه بهذا اسما بلا مسمى بل يهمله اهمالا محضا ثم نسبته لكلام المص الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه
نعم اللهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلعم ان الرجل ليهجر وامثاله
مما مر او اراد بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشائخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل بل المداهنة فيه
في الدين لكن الركيك بهذا المعنى عرف طار من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ماثر سرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكرامة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثر الركاكة اه فان ركاكة ايراد التانيث في صفة الاثر وكونه لحنا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه يصير صفة لقوله بعباراته السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة اه فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة اه ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع اه فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذهب اه وهذا ايض ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب هيهنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة وقع فيها لعدم تمييزه بين رديء الكلام وسلافه
او الفه باصغاء ما نعق به بغاث اسلافه كما قيل في الفارسية نظم نواى بلبلت اى گل كجا پسند افتد   كه گوش هوش بمرغان هرزه گو دارى ومن
المضحكات تسمية ما انبث به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء اه فكونها مرجوحة انما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جوابهم
وكرروا به في طلب المعسورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية وان الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

ان المخبر عنه في مسائل قليلة لحب التفرد بالرواية فاذن تلك المسائل الثلاث ن وجعلها مذهبا له وللمقلدين ومفسدة في الدين فهم قد احسوا
من فضلات الشيعة المعتزلة اجمعين ايضا ما ذكره من جوحية مذهب الامامية ومتروكية مكن وعجب مما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تعين
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث يجدد من المجدد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
كلا ريب في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم مما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وبينه عليه ظهوا انه كا
لهم عليهم السلام احاديث دالات وعبادات وعادات ومذهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلموها الاولادهم وجوابهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يقصر عن
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انهم مما تعلموا حتى علم ولا عمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي مما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث يتساوى
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم واستفاد من استاذ ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب واحتاج الى تذكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك فقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ونحن ممن لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحوادي والموالي المجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم واعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ابصر بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطائفة للكذب مما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
ولا يتجشم تصنيف الكتب والاشعار المشتملة على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء
والاحصار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء او يجعلوا انفسهم ابدا مهانة
مقهورة وعن الدنيا محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علماءهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن وافق عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاؤهم للحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما شاهدنا في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علماءها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللاطي
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجرون منهم
القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كامامهم الخزاعي جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا فقد كشف الله تع عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شخص في بلد ولا في قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كغيره من علمائهم في فضل معوية وهجمهم على قتله بعد
ظهور امتناعه وسؤاله عن قادة في معوية مشهورة وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكورة واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذهب اهل البيت ع ثم الدست هم وثبت حقية ما ذهبوا اليه العصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه
فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله تع
ولا من رسوله على وجوب التمسك باحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت ع كما سمعته من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان الباري
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كالخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه
كل من سمعه وهذه المرتبة لم يحصل لغيرهم فان ائمتكم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا باسماء النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطول شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكترث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذاهبه التي
فيها خصومه فانه اتى فيها بالويل في قواعد اصولية تبرى القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بعبارات شاذة في خرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول
الشافعية كما هو من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تع ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوايف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بصحة
مذهبنا لارجحية اهل البيت ع على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى سلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت ع وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات
الاقوال وكيف لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي جعل القلوب كالبيت وها نحن انشاء الله تع ناتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات مموهات مفتريات لم يرد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على عصابة اخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبنيانه وكشف وهن قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تع حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تع ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تع وعد في هذه الاية لامة محمد ص ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه
الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة صريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد ص فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف كما سنبين انشاء الله تع هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن لحجيته المخالف
المعاند انشاء الله تع فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الزعامة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
وكذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما استخرجه من المقدمات بما هي سادس لو قالها صبي لتبرأ من فلاحته
لوجب ان يستعد لضربه نعلا او سوطا والظاهر انه على تقدير ايمان خلفائه وخلفائهم ايضا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تع يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصبة لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام ادعوا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تع خوف المؤمنين امنا ولم يتاملوا
في كيفية ما اخبر الله تع به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ص ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا وليت ل
الناصب انه هل كان للدين تمكين حين حصر امامه في الدار وهل كان لامامه واصحابه امن حين شرب ماء الجهاد حتى قتل ورمي في الاقذار واذا ظهر انه لا
وجه للحمل على ما توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تع في اخر الزمان من ولد علي
ويملأ الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته ووصاله واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي ع والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا ما كا

له ولاصحابه من الخوف عن المتقدمين امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من امكان التصرف
والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد مر ان الامامية اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة وعدمه يدل على الاشتراط الاحتياج الى النص في قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل ثم قال الناصب خفضه الله الثاني
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا
بعد رسول الله صلعم وابتدعوا الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته واذعان جميع اهل الملل له ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال و
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم اياما فلا يلبث بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود ع فسقط جميع ما انتج في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
ففيه انهم وان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء ع كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء ع واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين آه فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليل الناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا وهوانا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظا دمائهم
ولم يجترؤا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع في ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المط ولو تامل
المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جواب هذا ايضا مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ع ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي ع ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب خلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
رباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر هيهنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه سموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذبهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة حرقهم
علي ع بالنار ونفاهم من البلاد منهم عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ابهام
واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه ففيه ان الذي نحن نعلمه من
احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب هو الذي تخلف عن الحسين ع وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث فقال
له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه مائة درهم لكن صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن
الجوزي فالظاهر ح ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب او وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى النواصب
فانهم قد يقصدون الكذب على علي ع بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيامه حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يتم
منه دعوى انه لا ياخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من دنو همته الى مرتبة لم يبال بعار سرقة مائة درهم على ان ما نقل عن الشعبي
اخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الرافضة احرقهم علي ع
ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا
وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف عن تهمتهم اياه بالرفض قرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في
الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويضحك على لحية من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو
رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه بقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه
حتى يصيد قوة الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدور تلك الحماقة
منه فتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يلتئم من اصول وفروع والاصول
اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية فلما
نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن لاحظ كتاب ابن المطهر يقول في كل مسئلة من
مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار
تابعيته والانتساب بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء
مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب واقاموا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن
المطهر وطائفة يسيرة وطالعوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال وعار التتبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين
والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة
من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه الا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول لا يخالفونها الا في مسايل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما سنبينه وتفصيلا في طي ما سبق من الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدأ كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة مثل
اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات
عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان
الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الاعظم الامامة التي لا يخفى مدخليته
المخالف فيه في الكفر والايمان لقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في
مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف
في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل هذا الكسب
مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القائل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لذلك الكسب
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي آه عن غيره مع فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم
معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين
على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع
لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و
قال التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القائل بحجية جمهور اهل

السنة والجماعة فيكونوا قائلين بالتعليل ايض وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتها
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارهم
لمجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل الشعير يوكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفته
بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه في رياسة شرذمة من الجهال لا لامانة فتش عن اقوال الاشعري في مذاهبه [illegible]
كان من مذاهبه طاير كابيات عبد الرحمن الجامي الى بيت صاحبه لا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقييد واما ما ذكره من ان [illegible] المذهب
يعرف من العلماء وتصانيفهم فيحتاج الى تامل بل انما من العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه والا لاشكل الامر في نقل ابي حنيفة لاتفاق
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم راى تصنيفا للامامية في الاصول اخذه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو الكتب منهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان آه ومن الامامية وساير اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اشكاب
ومحمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايض بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما زعمه من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها
عند ظواهر عقولهم اوضح وردوا ابه سدا في تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا وردوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فهموا ان تلك المنتحلات اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تاكد وضوح ذلك بما شيدنا به اركان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايض يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقد اهل السنة حجيته والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها امهات
المسائل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت عم وعدم اتباع جل ما روى بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى لاثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسايل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد متفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا وابتدعوها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احد من العلماء وكل ما خالف فيه
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافق احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة اهل السنة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين التدين واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة

الكلامية

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل بعين التدبر
واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه جعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليل المذهب او جعل قولهم رد المذهب فقلنا انه يقيم
الدليل والحجة علينا باصحاب لا يلينا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول والحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة وروايتهم ليكون فعل
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع [والاصول] ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون هذا حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دبيبا من مذهبهم دب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب [اهل السنة ولا في مذهب]
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد
هذا اظهار الحق وما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنه وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين واياما حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فزادني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه المطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفتنة الباغية وان يقتل الحمر من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ومولانا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسايل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد وظهور
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من الماذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخوف ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال علما وفق الله تع وليته ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعا قوى [illegible] خطاب الرجاء بنزول الفرج من الله تع وقد قال الله تع
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤال السايلين تحرر
بيمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محمد الشيرازي مولدا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل مما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تع قد اوضحنا ثمة اتقان المسائل
والدلايل التي ذكرها المص قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة ووافق في الاكثر الشافعي وابطل

اقوال باقي الائمة بما ابطله الائمة الشافعية من مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الى الشافعي مثلا من المسائل الفقهية واكثر ما ناظر به محمد بن الحسن وابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا اباحنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لجودة طبعه وقوة جدله والشافعي لم يقدر على مدافعته فافحما وسلما له ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر او غيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المص قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفرعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المص مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرناها سابقا انكار الامامية لها من اجل المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وثوقه
ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص وتفريعه عليه اعتراف المص بجمع اقوال اهل السنة واين ما بيطة العنكبوت للذباب
عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالفه فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وتهجينهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق ع انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل ونحه على العمل بالراي والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاتباع
ولما خرج من مجلسه الشريف استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يهجر
مذهبا يسعى صاحبه مع كل ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول
حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل
قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي ص دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما لا للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقران واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام افحش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له اه
وايضا ليس هذا الكتاب اول ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه
في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك
رايت نعيما وملكا كبيرا ويويد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان اباحنيفة نعمان بن ثابت الكوفي التيمي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه ان اباحنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى ويكفي في الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابن ابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا اباحنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة حتى بلينا باصحاب المقائيس قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الراي بين
الفحو والبوس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في لعن لابليس وروى انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي
ان اباحنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تذل من الخالق قدمي
لولا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان

وكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وان كان جميلا اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله
وابي الحسن الكاظم ع كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب
ابي حنيفة وتلامذته لما حكاه السراجي لما اساء الادب بخطائه اياه بقوله اخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا متادبين
باداب الله تعالى ورسوله بل بادابه عمر بن الخطاب في تلقي النبي ص في مرضه وغيره باسوء الخطاب وح لا بد من التسليم وترك العتاب هذا
وكم مما روي في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا وخصايص قياسه لا بالرمال ولا يحاذ شعر ابا حبلى نعمان ان حصا كما لتحصى لا يحصى
وظنا بو نعمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون خوفا عن العباسية على اظهار مذهبهم حمل
انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المنتحلات من افواه مقلدي الشيعة ولم ياخذ ها عن حجتها
ظهر بطلان انها كبطلان ما تفرد بابتداعه من عند نفسه وهي التي ذكرها المص في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوي الحاوي وحكي لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مقابل الشافعي حجة
دان تعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي الكتاب ويقول لاصحابه متى كذب لا جل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرايض من كتاب المحلى ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصيرة بالفرايض انتهى ولا يعرف
ما عسى ان يظن على اذنك من التعاف جمع كثير بهما من طلبة علوم الدين متغلبين جم غفير اياهما من عوام المقلدين فلقد كان هذا تصديه من الخلفاء
وروسائهم الائتلاف من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يفرقون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء
وانهم باذن الله سايرون لا من يخالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا اغلب هؤلاء الفقهاء وروجوا مذهبهم
من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعدائنا وعظمهم في الدنيا ويمكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية ولما لهم من
العزة الكثيرة ولفظهم عما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده فقهاء هؤلاء المبتدعة المتخلين قد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم وانه ليس لهم لو انقطع
الى السماء الا الكثرة المذمومة وكثرتهم التابعة في تلك الفتاوى والمتسوق بجازه مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات والتغيرات من سبيل الطين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل اذ رجعوا في ذلك الايجاز والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية وورد الدراية ولم يستعدوا للفيض القدسي ولم يتهيئوا للنزول النور الالهي
الذي ينشرح به الصدور ويتخلى عن الشبهات الحاجبة ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام
بهم شديدة ونقمة اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام ويضربه وهم لانه منتمون الى اهل السنة مدعون لموالاته
وهم في الحقيقة اعداء له لانه يخرجون عداوته في كل عداوته فالباطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا معاول الشبه في اصول غرسه
ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد
سرية يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون لبسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار جوزوا ولخلافا على الله ورسوله المختار نفويض ولاية المسلمين الى
الاشرار اكتفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ودفعوا عمن خالفهم من المؤمنين كلا من الامن والامان فالسنتهم السنة
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين راس مالهم الخديعة والمكر وبضاعتهم الكذب والختر
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات
النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت الطهارة تجري بهم في موج الجهالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين سفن
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها
مواقع الخوف والامان ثم اطفؤا ذلك النور وبقيت نار وحرق فيهم تبلك النار يعذبون وفي تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون تمكنت امراض الشبهات في قلوبهم واظهرت ملبسات
ما فيها في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت مخالب شكوكهم بادم ايمانه مزقته كل ممزق
ومن تعلق شررهم فتنتهم بقلبه لقاه عذاب الحريق ومن دخلت وساوس تلبيسهم في مسامعه حالت بين قلبه وبين التصديق وان سمي بالفاروق والصديق
في الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ابدا بحبائل القياس والاستحسان ويستهزؤن بالمتمسكين بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون بدعوى

عن النص الصريح استهزاءً او استحقاراً ابوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحاً بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكباراً فتراهم
جعلوا الاشعار مثلة والفرضية ونادا احلا فاعلى رسول الله وردوا وانكار افتلهم في حمل سننه والتحامل عليه بما مر كمثل الحمار يحمل
اسفاراً خلعوا النصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات التاويلات الباطلة فلا تزال تخرج عليها
منهم كمين اعد والله فيها اصناف العدو وضروب القوانين وقالوا لما احلت بساحتهم ما لنا الظواهر لفظية لا يفيد ما شيئا من التعبير
اذا ذكرتهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا تشبث قوم الشبه والشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسيغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا ابتالهم بروزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما راوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون
بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعسا لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل
النصوص بما يرفع عن الدين الامان فما اكذب عوامهم للتحقيق والعرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون
وما اجرهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذهم بعظمته جاهلون اسروا واسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه سيهم واللسان وسيهم لا جلها بسيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما رسخ
غير مكان من ان اجتماع محبة علي ابن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا
على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما الفى اليهم الشيطان وغاتهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان
لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعدهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا ابا عجاز ليس لها صدور وسلكوا سبيلا
لا يقدمهم فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلا لا يتحه
ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار دلالة واضحة وجعل من تبتل اليه وقف همه عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم والهمهم برياض تنزيله وفهمهم
غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته
التي قمع بها الملحدين وصفا سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن نزغات الزايغين وعرفتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصاير وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المتشوق الى الاطلاع
على قواعد الامامية المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية انه لم يستاثر بالتوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
تعالى على اقتفاءك لاثارهم واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وعمادهم فعساك تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتنال الجنة
في جوارهم هذا اخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب في نجاح مسئول الاحبة والاصحاب عن رد على وسناء ذوي الالباب
خصوصا الناصب الشقي المرتاب الزايغ عن طريق الصواب في ذلك من جلايل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي لله شهود العيني المجاهد اعدى
بالسيف القيني والرمح الرديني نور الله ابن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسئول من فضله العظيم وكرمه
العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلفة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الاثني عشر وان يرزقني
طلب ثارهم مع امام هكذا يدعوا الى اقتفاء اثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمامول
من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين اسين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما فاسيته في نظم هذا العقد
الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير مظان المواخذة
والتعيير فان قلة بضاعتي لايحة واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق المجال بمفارقة الاهل
والاولاد بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروس الى المشهد الرضوي
المانوس ثم منه الى الهند المحروسة فامت تلك الشوهاء المايوسة الى ان ادى بغي واهتمت في علاوي واعداد هي حتى ظننت انها
قد لا ينكسه لكبد عمى لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما
رميت اذ رميت فانتصرنا للمصنف العلامة خاشرين ووسمنا على جاعرة الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة الخاسرين
فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللالي التي وشحت
بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من غرر الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وطعن القوى ونحول البدن كالشن البالي

وكان اخرها اخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف واربع عشر في اكره بلاد اتخذها
الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان
مكره صانها الله الموضرعن
مكره وحيله و
اخرجها عن
سواد
الهند حزنه وسهل بحق
الحق واهله

قد فرغت من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق تاليفات الفاضل الفهامة البدر
التمام قاضي القضاة قاضي نور الله التستري اعلى الله مقامه في يوم السبت تسع عشرين من
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية في يد اقل
الكاتب الحقير الفقير الى عفو ربه الباري ابو القاسم الخوانساري عفى الله عن جرمه



